ماركس في "استشراق" ادوارد سعيد
هل العقل للغرب والقلب للشرق ؟

مهدي عامل

أبتدىء هذه الكلمة بأن أوضح للقارىء غايتها:

في أربع صفحات فقط من كتابه «الاستشراق»، الذي لا يزال يستثير اهتماما بالغاً ونقاشاً واسعاً في العالم العربي وخارجه، يتحدث ادوارد سعيد عن علاقة ماركس بالفكر الاستشراقي وبالشرق الآسيوي، فيقول قولاً يستوقف. غايتي من هذه الكلمة ان أناقش هذا القول وحده، وقد انحصر بين الصفحة ١٧٠ والصفحة ١٧٣ من الطبعة العربية لهذا الكتاب الذي يتألف من ٣٦٦ صفحة.

نقرأ في النص السعيدي ما يلي: «. . **كان ما حققه المستشرقون الأوائل، وما استغله الذين لم يكونوا مستشرقين في الغرب، نموذجاً مصغراً للشرق ملائماً للثقافة السائدة الطاغية وتفسيراتها النظرية (ثم العملية، في اعقاب النظرية مباشرة)**». (ص ١٧٠).

أبدأ بهذه الجملة من النص لأضع القارىء في اطار المقولة الاساسية التي تحكم فكر المؤلف في كتابه، على امتداد صفحاته كلها. فالشرق الذي يجري عليه الكلام في كلام الاستشراق ليس الشرق نفسه، بل هو «شرق» ينتجه الفكر الاستشراقي على صورته، «ملائماً للثقافة السائدة الطاغية». والثقافة هذه هي، في الغرب، الثقافة البرجوازية المسيطرة. لكن النص السعيدي لا يحدد طابعها الطبقي التاريخي، بل يكتفي بالقول عنها انها ثقافة الغرب، او الثقافة الاوروبية الغربية. وهي «السائدة الطاغية» من حيث هي هذه الثقافة الغربية، لا من حيث هي الثقافة البرجوازية المسيطرة. بانتفاء طابعها الطبقي التاريخي في تحديدها السعيدي هذا، تنتفي امكانية وجود نقيضها نفسه، فتكتسب، بهذا الانتفاء، طابعا شموليا تحتل به كامل الفضاء الثقافي. وهذا ما تطمح اليه، من موقع وجودها المسيطر. انها تطمح الى الغاء كل ما ليس

هي، والى الظهور مظهر الثقافة الواحدة بالمطلق. لكن بين وجودها التاريخي الفعلي كثقافة برجوازية مسيطرة، أي كثقافة الطبقة المسيطرة، وبين الشكل الذي تطمح الى الوجود فيه من حيث هي الثقافة بالمطلق، او من حيث هي ثقافة الأمة بكاملها، ثمة فارق هو الذي يزيله من ينظر في التاريخ من موقع الفكر الطبقي المسيطر، حتى لو كان ينظر فيه بعين ناقدة. وهو الذي يؤكده من ينظر في التاريخ من موقع الفكر الطبقي النقيض، في حركة الصراع والتناقض بين الاثنين. من هنا أتت الضرورة في ان يكون الفكر الناظر في التاريخ فكراً مادياً، حتى يتمكن من ان يكون علمياً. اما الفكر الذي يستوي عنده ظاهر الشيء والشيء نفسه، فيلغي التناقض والصراع في تاريخ الفكر بين الأفكار، ويأخذ بواحدية الثقافة، اذ يرى في الثقافة المسيطرة او «السائدة الطاغية»، الثقافة كلها، ولا يترك لنقيضها امكان وجود، فهو فكر أقل ما يقال فيه انه مثالي، يرى التاريخ بعين الفكر المسيطر، حتى لو حاول ان يكون ضده.

يمثل هذا الفكر يرى ادوارد سعيد ـ كما يبدو لي ـ الى ماركس وعلاقته بالفكر الاستشراقي. يقول مباشرة بعد النص السابق: « بين حين وحين، يعثر المرء على استثناءات، وعلى حالات ان لم تكن استثناءات فهي تعقيدات وتشابكات شيقة، لهذه الشراكة اللامتساوية بين الشرق والغرب. فقد ميز كارل ماركس هوية مفهوم نظام اقتصادي آسيوي في تحليله عام ١٨٥٣ للحكم البريطاني في الهند، ثم وضع الى جانب ذلك مباشرة الاستلاب الانساني الذي أدخله الى هذا النظام التدخل الاستعماري الانكليزي والجشع، والقسوة الوحشية الصريحة. وفي مقالة تلو اخرى، عاد ماركس بقناعة متنامية الى فكرة ان بريطانيا، حتى بتدميرها لآسيا، كانت تجعل خلق ثورة اجتماعية حقيقية فيها امراً ممكناً. ويحشرنا اسلوب ماركس وجهاً لوجه امام صعوبة التوفيق بين استنكارنا الطبيعي، كمخلوقات مماثلة، لعذابات الشرقيين والأمم التي يقاسونها فيما يحوّل مجتمعهم بعنف ضار، وبين الضرورة التاريخية لهذه التحولات: . . . » (ص ١٧٠).

لنقف قليلاً عند هذا النص، قبل ان نقرأ نص ماركس الذي يناقشه ادوارد سعيد.

ثمة شراكة لا متساوية بين الشرق والغرب هي التي يقيمها الفكر الاستشراقي بينهما، لا يفلت منها باحث في الغرب، حتى لو لم يكن مستشرقاً. معنى هذا ان كل فكر غربي هو في علاقته بالشرق، فكر استشراقي، لأنه ينظر في الشرق بعين هذا الفكر، ولأن الشرق هذا هو شرق الاستشراق، لا الشرق نفسه. فالعلاقة بين الشرق والغرب هي، اذن، في الفكر الغربي، محكومة بمنطق الفكر الاستشراقي، لا يفلت من هذا الفكر فكر، حتى لو كان فكر ماركس. هذا ما يؤكده النص السابق بوضوح، كمبدأ عام يصح على ماركس كما يصح على غيره. فالقضية ليست قضية هذا الفكر الفرد او ذاك. انها، في اساسها، قضية مبدئية. فالفكر السائد في أمة هو فكر هذه الأمة، به يفكر الأفراد جميعاً، كالفكر الاستشراقي السائد في الغرب، به يفكر الباحثون الغربيون جميعاً، اذ «ليس في وسع اي باحث (. . .) ان يقاوم ضغوط أمته، او ضغوط التقليد البحثي الذي يعمل في سياق، عليه» (ص ٢٧٣).

هذا هو القانون العام الذي يصوغه ادوارد سعيد للفكر، على قاعدة الغاء الطابع الطبقي التاريخي للأفكار، وبالتالي، على قاعدة الغاء حركة الصراع والتناقض بينها. فالحقل الفكري في مجتمع ما هو، عنده، حقل الفكر السائد وحده، وبنية هذا الحقل بنية بسيطة تنحصر في بنية هذا الفكر، اذ لا وجود لغيره. ليست بنية هذا الحقل، كما هي في واقعها المادي التاريخي الاجتماعي، بنية معقدة من مجموعة بنى فكرية متناقضة متصارعة في حركة تاريخية موّحدة بحركة الصراعات الطبقية الاجتماعية. انها، بالعكس، عنده، بنية واحدية هي، بالضبط، بنية فكر الطبقة المسيطرة، يضعها كأنها بنية فكر الأمة. بمثل هذا الطرح الذي بامكان القارىء ان يتلمس بعضاً من ملامحه في ما تسميه، في لغتنا السياسية الدارجة، «الفكر القومي» تنقلب علاقة التناقض الداخلي في حقل الصراع الطبقي الايديولوجي بين البنى الفكرية المتصارعة، علاقة تناقض خارجي بين فكر الأمة وفكر الفرد. لكن الفرد ليس في وسعه ان يقاوم بفكره فكر أمته السائد. اذن، ينتصر، في النهاية، هذا، ويخضع له ذاك، لأن القانون العام الذي يحكم تاريخ الفكر يقضي بذلك. انه قانون سيادة الفكر القومي، لا يخرج عليه فرد، الا «بين حين وحين»، في حالات استثنائية هي، ان وجدت، تأكيد لسيادته أكثر منها الغاء لها. فالاستثناء يؤكد القاعدة، من حيث هو، بالضبط، خروج عليها. والاستثناء هذا، في حقل الفكر، ليس،في الحقيقة، سوى فكر نقيض الفكر السائد، اي المسيطر. ولئن سأل سائل: لماذا يكون الفكر المسيطر بسيطرة الطبقة المسيطرة هو القاعدة، ونقيضه هو الاستثناء؟ فالجواب هو ان ذلك القانون او المبدأ العام الذي صاغه مؤلف «الاستشراق» للفكر بعامة هو السبب، والمنطق الذي يحكمه هو منطق التماثل نفسه.

بحسب هذا المنطق، لا يقوم عقل الا بالتماثل وعلى قاعدته، اما التناقض، فله، في الفكر، موقع الاستثناء من القاعدة لأنه من خارج دائرة العقل، أي لا عقل له. لا يتعقلن التناقض في حقل هذا المنطق الا بالغائه، وفي هذا افقار للمعرفة، بافلات الواقع منها. بل حتى لو اجتهد منطق التماثل هذا في ايجاد قاعدة للاستثناء، غير القاعدة التي هو منها الاستثناء، لكان في هذا الاجتهاد ايضا الغاء للتناقض، اذ تبقى العلاقة بين القاعدتين علاقة خارجية يحكمها منطق التماثل نفسه. لا يتعقلن التناقض بمثل هذا المنطق، بل بمنطق التناقض وحده الذي هو، في الفكر، منطق الفكر المادي. فاذا نظر الفكر في التناقض المادي بعين منطق التماثل، انتفى التناقض هذا، واحتار الفكر في امر الواقع، موضوعه، كيف يتأوله.

في مثل هذه الحيرة يقع النص السعيدي الذي قرأنا: كيف يتأول ماركس وعلاقته بالشرق وبالفكر الاستشراقي؟ هل هو استثناء من قاعدة هذا الفكر، ام هو من هذا الفكر نفسه؟ الحيرة بادية في اول النص. فلنقرأه ثانية: «بين حين وحين يعثر المرء على استثناءات. . .». عند هذا الحد من النص، يظن القارىء ان ماركس هو استثناء من قاعدة الفكر الاستشراقي ومن المبدأ العام الذي يحكمه. او قل ان النص، في أوله، يميل الى هذا الظن، وينبني، في صياغته،عليه، لكنه لا يلبث ان يسير في اتجاه آخر، هو استدراك يلغي الظن الذي كان يميل اليه: «. . وعلى حالات ان لم تكن استثناءات فهي تعقيدات وتشابكات شيقة، لهذه الشراكة اللامتساوية بين الشرق والغرب. فقد ميّز ماركس. . .». يقع النص، او

قل للدقة، يقع الفكر الذي يحكم هذا النص في حيرة من امره: هل ماركس هو استثناء من هذه «الشراكة»؟ ام هو شكل منها «معقد، متشابك، شيّق»؟ وتتأكد الحيرة بوضوح في تتمة النص، حين يتكلم المؤلف على «صعوبة التوفيق»، في النص الماركسي، بين استنكار عذابات الشرقيين وبين الضرورة التاريخية.

ويتساءل القارىء: لماذا هذه الحيرة؟ وما هو سببها؟ هل هي نتيجة للنص الماركسي؟ هل لها في هذا النص ما يبرر وجودها؟ هل لها فيه أساس موضوعي؟ أي، بتعبير آخر، هل يقع ماركس أسير الفكر الاستشراقي حيناً، بينما يفلت منه، او على الأقل يحاول الافلات منه حيناً آخر، بحيث يحتار الناقد في امر فكره، كما احتار مؤلف «الاستشراق» في اول نصه؟ هذا ما يؤكده المؤلف في النص الذي قرأنا، وفي تتمته التي ستقرأ بعد حين. لكن ماذا لو كان الأمر غير ذلك، وكان ماركس بريئاً مما ينسب اليه من تردد، ان لم نقل من صراع، في فكره، بين الخضوع والاستكانة لبنية الفكر الاستشراقي، وبين التمرد عليها ومحاولة الافلات منها، لكن دون جدوى؟ ماذا لو كانت تلك الحيرة وليدة منطق الفكر الذي به يقرأ سعيد نص ماركس، فيتأوله بحسب هذا المنطق الذي هو، بالضبط، المنطق الشكلي، اي منطق التماثل؟ والمنطق هذا لا يقبل بالتناقض المادي ولا يقدر على عقله. فالاشياء عنده، كالأفكار، تترتب بحسب الصيغة التالية وحدها: إما. . و. . إما. لهذا يقع هذا المنطق الشكلي من الفكر -وهو هو المنطق التجريبي- في حيرة، بل في مأزق، كلما اصطدم، في الفكر ام في الواقع، بتناقض مادي: كيف يعقل التناقض وهو الرافض له؟ كيف يعقله، وليس فيه -أعني في ذلك المنطق- ما يسمح بعقله؟ يقاربه مقاربة تلغيه، من حيث هي مقاربة شكلية محكومة بصيغة «إما وإما»، وهي صيغة لا علاقة لمنطق التناقض بها. هكذا يقع الفكر المحكوم بمنطق التماثل في مأزق يسقطه على الفكر المحكوم بمنطق التناقض، فينسب اليه ما ليس فيه من توفيق بين طرفي تناقض يقيمه بين المشاعر الانسانية والضرورة التاريخية، بينما التناقض الفعلي في النص هو القائم في حركة الصراع المادية بين جمود البنية الاجتماعية التقليدية ومقاومتها التغيير، وبين الضرورة التاريخية لتغييرها. وما هذه الحركة سوى الحركة الديالكتيكية التاريخية. ولا توفيق بين طرفي التناقض، بل وحدة تناقضية بينهما هي وحدة صراع.

هذا ما قام به ادوارد سعيد في قراءته النص الماركسي. لقد قرأه في ضوء منطق من الفكر تتعدد أشكاله وهو واحد فيها جميعاً. انه منطق التماثل، به يقوم الفكر القومي، او ما يسمى كذلك، وبه يقوم الفكر التجريبي والوضعي. ظهر الأول في ذلك المبدأ العام الذي وضعه مؤلف «الاستشراق» للفكر بعامة، وبه تأول نص ماركس، فأتى الفكر الماركسي، بضرورة هذا المبدأ القومي، خاضعاً للفكر السائد في الغرب -أي للفكر البرجوازي- متماثلاً به، مندرجاً في بنيته، برغم كونه مختلفاً عنه، بل نقيضه الطبقي المباشر. ولا غرابة في هذا الأمر، فالقاعدة تسري على الجميع، طوعاً او قسراً. فان شذّ واحد، قام التأويل بتطويعه، حتى يبقى المبدأ سليماً ضد كل اختلاف، او اعوجاج.

بحسب هذا المبدأ، لا بد، اذن، من ان يكون فكر ماركس، في نظرته للشرق، فكراً استشراقياً

(اي برجوازياً)، حتى لو لم يكن كذلك، ولا بد أيضاً، بحسب المبدأ نفسه، من ان يقوم تأويل نصه بمهمة اثبات التهمة على نصه، من حيث هي، بالضبط، مهمة اثبات صحة المبدأ وسلامة القاعدة. من هنا أتت الحيرة في تأويل النص في النص السعيدي، اي من مقاومة النص الماركسي لهذا التأويل. وهنا يظهر دور الفكر التجريبي، او الوضعي، في قراءة الفكر الدياليكتيكي في النص الماركسي قراءة تشدّه في اتجاه الفكر الاستشراقي. انها مهمة صعبة التحقيق، بل قل انها مهمة مستحيلة. كأنك تحاول ان تثبت ان بنية الفكر الماركسي ترتسم في بنية الفكر /البرجوازي المسيطر، وان البنيتين واحدة في بنية الفكر الغربي، من حيث هو هو الفكر القومي في الفكر الاستشراقي. كأنك، بتعبير آخر، على صعيد التجريد المفهومي، تحاول ان تثبت ان النقيضين في التناقض واحد، وان كلا من طرفي التناقض متماثل بالآخر، فهذا هو ذاك، وذاك هذا، وان العلاقة بينهما هي علاقة تماثل، لا علاقة اختلاف، وان وحدتهما ليست وحدة تناقضية صراعية، فالعقل يرفض التناقض، لأن التناقض، في الفكر او في الواقع، ليس بأمر عقلي.

هذا، بالضبط، هو العقل الوضعي، وهذا، بالضبط، هو العقل من موقع فكر الطبقة البرجوازية المسيطرة. مثل هذا العقل يرفض الاختلاف، ولا يطيقه، ويرفض، بالطبع، التناقض وحركته الدياليكتيكية. فاذا قرأ نصاً، كالنص الماركسي مثلاً، وقع، بالفعل، في مشكلة يصعب عليه حلها: كيف التوفيق بين طرفي التناقض، بحيث يزول الاختلاف بينهما؟ لكن الاختلاف مادي، كالتناقض بينهما. وفي هذا مأزق الفكر الوضعي. فالحل الذي يبحث عنه هذا الفكر حل مستحيل، لأنه يكون بالغاء التناقض، ولا يمكن الغاء التناقض، لأنه مادي. ويكون الحل بالتوفيق بين طرفيه، ولا توفيق ممكناً بينهما الا بالوهم، والوهم هذا طبقي، بل صراع في حركة دياليكتيكية. والحل يكون بردّ منطق التناقض في الفكر الدياليكتيكي الى منطق التماثل في الفكر الوضعي، وتذويب الأول في الآخر، كأن هذا هو الأوحد، لكن بين الاثنين صراعاً هو في الفكر، لأنه في الواقع المادي نفسه، وهو ايضا صراع طبقي بين مواقع طبقية متناقضة في الفكر وفي الواقع.

اما اذا انتقلنا من صعيد التجريد المفهومي الى صعيد النص الذي بين أيدينا، وجدنا ان مأزق الفكر الوضعي في النص السعيدي يظهر على الوجه التالي: في تأويله النص الماركسي، يحشر مؤلف «الاستشراق» ماركس في الصيغة الشكلية التي ذكرنا: اما ان يكون ماركس استثناء من قاعدة الفكر الاستشراقي، واما ان يكون محكوماً، في فكره، بهذه القاعدة. وفي النص ما يشير، بحسب المؤلف، الى الحالتين، لكن التأويل يرى صعوبة في التوفيق بينهما. انه يحاول التوفيق، في أول الأمر، لكنه يكتشف، في النهاية، ان القاعدة اقوى من الاستثناء، وان المبدأ العام في ضرورة انضواء الأفراد والأفكار جميعاً تحت راية الفكر القومي الواحد، او فكر الأمة، هو الصحيح بالمطلق وان الفكر في الغرب هو هو الفكر الغربي، واحد في بنيته، لا فرق فيه بين فكر برجوازي مسيطر او فكر ثوري بروليتاري، كما يدعي منطق التناقض في الفكر المادي، وان بنيته هي هي بنية الفكر المسيطر.

مفيد للقارىء في هذا المجال، ان يرى بأي من الافكار يتحدد الفكر الماركسي كاستثناء من

القاعدة، وبأي منها ينضوي تحت لوائها. اذا راجعنا النص السعيدي، وجدنا ان ماركس يفلت من قاعدة الفكر الاستشراقي ويخرج عليها باستنكاره عذابات الشرقيين، بينما يعود اليها صاغراً في كلامه على الضرورة التاريخية لتحولات المجتمعات الشرقية. وهذا تأويل يستوقف حقاً، لا لأنه يسيء فهم ماركس وحسب، بل لأنه يكشف عن بنية الفكر الذي به يتأول ادوارد سعيد النص الماركسي. من جهة الشعور، العاطفة، الاحساس، أي بكلمة، من جهة القلب يخرج ماركس، بحسب هذا المؤلف، على بنية الفكر الاستشراقي. لكنه يعود، من جهة العقل، فيندرج فيها. كأنه في صراع بين القلب وبين العقل. كأن القلب للشرق، والعقل للغرب، فان نطق القلب وسكت العقل، انهزم الفكر الاستشراقي. لكن ما ان ينطق العقل حتى ينتصر هذا الفكر في انتصار الفكر الماركسي للضرورة التاريخية. بين ما يسميه ادوارد سعيد، في نصه اللاحق، «التعاطف الانساني» بين التحليل العلمي الموضوعي للضرورة التاريخية، ثمة تناقض يصعب التوفيق بين طرفيه: فاما هذا، واما ذاك، اما ان ينحاز الفكر للأول، فينحاز للشرق ضد الاستشراق، واما ان ينحاز للآخر، فينحاز للاستشراق، أي للغرب، ضد الشرق، كأن كل مقاربة علمية او عقلية للشرق محكومة بضرورة الوقوع في منطق الاستشراق، اي في منطق الفكر الغربي. كأن هذا الفكر هو فكر عقلي، من حيث هو، بالضبط، فكر غربي. والمقاربة الوحيدة التي بامكانها ان تنجو من خطر الوقوع في منطق الفكر الغربي هي، بالمقابل، مقاربة روحية للشرق، تأتي الشرق من جهة القلب وحده، دون العقل -اذ كل عقل هو، بضرورته، غربي-، أي من موقع **«الالتزام بالقوى الحيوية التي تضج الثقافة الشرقية»**، ومن موقع **«توحد الهوية»** بها. هنا يكمن، مثلاً، بحسب المؤلف، **«إسهام ماسينيون الأعظم»**، (ص ٢٦٨)، في مجال الدراسات الشرقية، في مقاربة للشرق تقوم على **«حدس فردي ذي ابعاد روحية»** هي التي تفرد بها ماسينيون دون سائر المستشرقين جميعاً، فتوحّد بها، في روحه، مع روح الشرق، فأمكن له ان يتجاوز بها بنية الفكر الاستشراقي، او ان يخترق احياناً حدود هذه البنية. نقول «احياناً»، حتى لا نظلم المؤلف ونقوّله ما لم يقل. فهو، برغم اعجابه الحار بقدرة ماسينيون الروحية على الالتزام، في بحثه، «بالقوى الحيوية» للشرق، يرى ان «أفكار (ماسينيون) عن الشرق، في احد اتجاهاتها، بقيت تقليدية واستشراقية تماماً، على الرغم من **شخصيتها وشذوذيتها المميزة الاستثنائية»**. لكنه لا يحدد لنا، في هذا النص على الأقل، الاتجاه الذي بقيت فيه هذه الأفكار كذلك. وهذا هو النص بكامله، نثبته، مع ان في اثباته بعض التكرار: **«ليس في وسع اي باحث، حتى لو كان ماسينيون، ان يقاوم ضغوط أمته، او ضغوط التقليد البحثي الذي يعمل في سياقه، عليه. لقد بدا ماسينيون في كثير مما قاله عن الشرق وعلاقاته بالغرب، وكأنه يشذب ويصفي، غير انه، على ذلك، يكرر الافكار التي طرحها مستشرقون فرنسيون آخرون. لكن علينا ان نقرّ باحتمال ان (عمليات) التشذيب والتصفية، والاسلوب الشخصي، والعبقرية الفردية قد تتجاوز في النهاية الكوابح السياسية التي تفعل لا شخصانيا عبر التراث وعبر المناخ القومي. ومع ذلك، ففي حالة ماسينيون ينبغي ان ندرك ايضا ان افكاره عن الشرق، في احد اتجاهاتها، بقيت تقليدية واستشراقية تماما على الرغم من شخصيتها وشذوذيتها المميزة الاستثنائية»** (ص ٢٧٣).

يبتدىء النص بوضع مبدأ عام للفكر القومي هو الذي رأينا سابقاً. يصح هذا المبدأ على ماسينيون،

كما يصح على ماركس. ولئن جمعنا هذين الاسمين هنا، فلأنهما الاستثناءان الممكنان الوحيدان اللذان يشار اليهما في كتاب «الاستشراق»، ولأن كلا منهما مأخوذ كمثال يضيء الآخر، في اضاءة الاثنين لمنهج المعالجة في هذا الكتاب، ولمنطق الفكر الذي يحكمه. ونقد هذا المنطق من الفكر هو، بالضبط، موضوع النقد في نقد التأويل السعيدي، او القراءة السعيدية للنص الماركسي. لا يستثنى من مبدأ هذا الفكر القومي واحد، حتى لو كان ماسينيون، او حتى لو كان ماركس. هذا ما يؤكده النص. لكن النص يستدرك نفسه، ويفتح للاستثناء نافذة الممكن، فيقرّ، على الصعيد المجرد البحت، باحتمال واحد هو احتمال وجود عبقرية فردية، هي وحدها قادرة على الخروج على مبدأ يحكم فكر الأمة بأسرها. لكن هذا الاحتمال لا يحكمه منطق يقضي بضرورة وجوده، فهو عرضة للصدفة، او للاعتباط. انه، بتعبير آخر، خارج دائرة العقل، لا يجد تفسيره في مبدأ عقلي، كالعبقرية الفردية، فهي لا تتحدد بذاتها الا كخروج على عقل الأمة الذي هو هو العقل. كأن مؤلف «الاستشراق» يستعيد، ضمنياً، في هذا النحو من فكره، مقولة سادت في الفكر السائد ـ أعني المسيطر ـ في القرن التاسع عشر، هي التي تستبدل التناقض الذي له، في العلاقة الاجتماعية، طابع طبقي، سواء في حقل الفكر ام السياسة ام الاقتصاد، بتناقض آخر له طابع فردي، من حيث هو قائم فيها بين الفرد والمجتمع، او بين الفرد والأمة، او بين الفرد والدولة. فالتناقض الاجتماعي ليس قائماً، بطرفيه، بين الفرد والأمة الا في مثل هذا الفكر الذي يستعيده الفكر القومي. وفي حقل هذا الفكر، اذا اقتصر الكلام عليه، لا يمكن لحركة هذا التناقض ان تأخذ مجرى آخر غير الذي يحدده لها الطرف ـ الأمة، دون الطرف ـ الفرد. معنى هذا ان فكر الأمة له في هذا التناقض سيطرة دائمة. وطبيعة هذا التناقض هي التي تؤمن له مثل هذه السيطرة. وحركته هي حركة تأبيد لها، حتى في تحقيق ذلك الاحتمال، في خروج فكر الفرد عليها، بل قل برغم هذا التحقق. في تناقض يقوم، في الفكر وغير الفكر، بين الفرد والأمة، محكوم هو الفرد بالانسحاق في الأمة، حتى لو شذّ عنها. اما الأمة، فباقية دوماً في استمرارية، كأنها مطلق يتجدد، او في مطلق كأنه جوهر يتكرر. وما التاريخ، في حركة هذا التناقض، سوى حركة تتأكد فيها الأمة ضد خروج الفرد عليها. كأن التاريخ ليس التاريخ، في كون الغرب هو الغرب، منذ ما قبل اليونان حتى اليوم. او كأنه ضد التاريخ نفسه، في أن فكر الامة، مثلاً، لا يعرف جديداً، ولا يحتمله، فكل جديد هو من فرد، وليس في وسع اي فرد، حتى لو كانت له عبقرية ماسينيون او عبقرية ماركس، «ان يقاوم ضغوط أمته». والضغوط هذه، كما نفهم من سياق النص السعيدي، ليست فكرية وحسب، بل هي ايضا سياسية وغير سياسية. او ان يخرج على بنية فكرها السائد. بل انه ليس في وسعه ان يخرج على بنية الفكر الذي يعمل في سياقه، عليه. اذن، بحسب هذا المبدأ القومي الذي سنبين، لاحقاً، مصادره، كل تغيير من داخل الفكر يتدرج في بنيته القائمة ويحافظ عليها، فهو، اذن، ليس بتغيير. انه الشكل الذي فيه تتجدد هذه البنية من الفكر، فتتأبد، والتغيير من خارجه له، بالضرورة، طابع فردي، لأن لهذا الفكر طابعاً قومياً، من حيث هو فكر الأمة السائد. وفكر الفرد، بحسب مبدأ الفكر القومي، ليس بقادر على تغيير هذا الفكر، حتى لو خرج عليه. فلو فعل هذا، ظل محكوماً به، في خروجه عليه.

هذا ما حاول ادوارد سعيد اثباته في معالجة استثنائين من الفكر الاستشراقي : ماسينيون وماركس . من جهة القلب يخرج الاثنان على فكر امتهما، لكن من جهة العقل يعودان اليه. يتوحد الأول بروح الشرق، في مقاربته الشرق مقاربة روحية تمكنه من الافلات من البنية التقليدية للفكر الاستشراقي. لكنه، في احد اتجاهات افكاره عن الشرق، يعود فيسقط في بنية هذا الفكر. هذا ما يؤكده المؤلف في قوله، مثلا: « . . ما يتضمنه قول ماسينيون هو ان جوهر الفرق بين الشرق والغرب هو الفرق بين الحداثة والتراث القديم (لم نجد هذه الجملة في النص الفرنسي). وبالفعل، ففي كتاباته عن المشكلات السياسية والمعاصرة، وذلك هو المجال الذي يستطيع المرء ان يرى فيه بصورة اكثر فورية محدودية منهج ماسينيون، تبرز الثنائية الضدية «الشرق والغرب» بطريقة غريبة جدا» (ص ٢٧٢).

في هذا النص يحدد لنا ادوارد سعيد بوضوح الاتجاه الذي بقيت فيه افكار ماسينيون عن الشرق تقليدية واستشراقية. في مجال الحداثة، وبالتحديد، في مجال السياسة بقيت هذه الافكار كذلك، فتأكدت، بهذا، استحالة خروج الفرد على فكر امته، واستحالة مقاومة ضغوطها السياسية. لكن هذا القول يتضمن قولاً آخر أشد خطورة، هو ان تلك الأفكار ليست في مجال التراث القديم ما هي في مجال الحداثة. لئن كانت في هذا المجال استشراقية، فهي، بالعكس، في ذاك، ملائمة للشرق، ناطقة به، وهو ناطق فيها. فالمقاربة الروحية للشرق هي المقاربة الوحيدة التي هي في توحّد مع موضوعها. وهنا يحق لنا التساؤل: أليس في هذا القول تأكيد لمقولة الفكر الاستشراقي التقليدي نفسه الذي تميز بين روحانية الشرق ومادية الغرب؟ أليس في هذا القول ما يدل على ان النص السعيدي لم ينجح في الافلات من منطق الفكر الاستشراقي، بل ظل، في نقده له، أسيره؟

اما ماركس، فلقد كان حظه من النقد السعيدي اسوأ بكثير من حظ ماسينيون، فهو لم يحظ بشيء من الاطراء الذي حظي به هذا الاخير. وما بدا في ما كتبه عن الشرق انه استثناء من القاعدة وخروج على الفكر الاستشراقي ليس، في حقيقته، كذلك. هذا ما يؤكده ادوارد سعيد بثقة كبرى لا يرقى اليها شك، ويثبت في كتابه، تأييدا لها، نصاً واحداً لماركس يستخرج منه كامل احكامه، بقراءة خاصة يحكمها منطق الفكر الذي يحكم فكره -أعني سعيد- في نقده الاستشراق وبنية فكره. فليسمح لنا القارىء، اذن، باثبات هذا النص، كما ورد، بكامله، حتى يتسنى لنا ان نناقش قراءته السعيدية.

يقول ماركس: « الآن بالرغم من الاشمئزاز الذي لا بد ان تثيره في المشاعر الانسانية رؤية هذه المئات من التنظيمات الاجتماعية ذات النظام الابوي، والكادحة التي لا تسبب أذى، تفك ويتحلل تنظيمها الى وحداتها (الاولية) وتقذف الى لجج من المحنة، ويفقد أفرادها في الوقت نفسه الشكل القديم من الحضارة الذي عرفوه ووسائل تحصيل قوتهم الموروثة، فلا ينبغي علينا ان ننسى ان هذه المجتمعات القروية الرعوية، مع ما تبدو عليه من المسالمة والبعد عن الاذى، كانت دائما وما تزال الأساس الصلب للطغيان الشرقي، وأنها حصرت العقل الانساني ضمن أضيق نطاق ممكن، جاعلة منه أداة التطيّر المستسلمة دون مقاومة، ومستعبدة اياه للقواعد والأعراف التقليدية، ومجردة إياه من الجلال كله ومن الطاقات الحيوية التاريخية كلها.

لقد كانت انكلترة، دون شك، في تسببها لحدوث ثورة اجتماعية في الهندستان مدفوعة بأكثر المصالح القذرة، كما كانت حمقاء في الطريقة التي بها فرضت هذه المصالح؛ لكن هذا ليس هو السؤال الحق. بل السؤال هو، هل يستطيع الانسان ان يحقق مصيره دون ثورة جذرية في الوضع الاجتماعي لآسيا؟ واذا كان الجواب بالنفي فمهما تكن الجرائم التي قد تكون انكلترة ارتكبتها، فانها الأداة غير الواعية للتاريخ في انجاز هذه الثورة.

واذن، فأياً كانت المرارة التي يتركها مشهد عالم قديم يتهاوى في مشاعرنا الشخصية، فان لنا الحق، في منظور التاريخ، إن نهتف بتعجب مع غوته:

«أينبغي اذن هذا التعذيب ان يعذبنا
ما دام يهبنا متعة أعظم؟
أو لم تَفْتَرِسْ أرواح لا تحصى دون
قيد عبر حكم تيمورلنك؟».

يتألف هذا النص من ثلاث فقرات، يعرض ماركس في الأولى والثانية منها رأيه في العلاقة التاريخية بين الاستعمار الانكليزي وبين الهند، وفي آثارها في بنية المجتمع الهندي. ويؤيد، في الفقرة الثالثة، هذا الرأي باقتباس من شعر غوته. منطق القراءة السليمة يقضي بوضع هذا الاقتباس في سياقه، وبالنظر في معناه في ضوء ما سبق من قول، أي بالتحديد، في ضوء مضمون الفقرتين الاوليين، فالمضمون هذا هو الذي يحكم معنى الاقتباس، وليس العكس.

ماذا يقول ماركس في نصه؟ لو طرح القارىء على نفسه هذا السؤال الذي نطرحه بدورنا على مؤلف «الاستشراق» لكان عليه ان يبحث عن الجواب في نص ماركس، لا في شعر غوته. ومن الخطأ قلب هذه العلاقة بين النص والاقتباس، لأن في هذا تشويهاً للاثنين معاً. وهذا ما يقوم به ادوارد سعيد. بل هو، في تأويله النص الماركسي، يسقط منه فقرتيه الأوليين، ولا يستبقي من الفقرة الثالثة سوى أبيات غوته التي يقتطعها من سياقها في فكر ماركس، ليضعها في سياق فكره الذي به تكتسب معنى آخر غير الذي لها في سياقها، فيستقيم التأويل بتغييب ماركس في غوته، ويكتفي المتأول بقراءة شعر هذا لفهم ذاك.

ونعود الى النص الأصلي فنرى، باختصار، ان الكلام يجري في فقرتيه الاوليين، على حركة ديالكتيكية موضوعية هي الحركة التاريخية المادية لتفكك «التنظيمات الاجتماعية ذات النظام الأبوي» في الهند، بفعل الاستعمار الانكليزي وتوسع الرأسمالية. والكلام يجري، بالطبع، من موقع ادانة هذا الاستعمار الذي يثير «الاشمئزاز في المشاعر الانسانية». لكنه ليس كلاماً وصفياً. او قل انه لا ينحصر في وصف الآثار المدمّرة لذاك الاستعمار، ولا في وصف هذه المشاعر، بل اهم ما فيه انه يطرح سؤالاً يحدده، بوضوح، على الوجه التالي: «هل يستطيع الانسان ان يحقق مصيره دون ثورة جذرية في الوضع

الاجتماعي لآسيا؟» فالقضية الأساسية في نص ماركس هي، اذن، قضية الثورة وضرورتها، كشرط لتحرير الانسان في آسيا.

ولئن قرأنا الفقرة الاولى من هذا النص بشيء من هدوء العقل، لرأينا ان ما يقف عائقاً في وجه هذا التحرير هو، بالضبط، تلك «المجتمعات القروية الرعوية» التي «كانت دائما وما تزال الأساس الصلب للطغيان الشرقي. . .» وهي التي تكبح «الطاقات الحيوية التاريخية كلها». هذا يعني ان ضرورة التاريخ تقضي بتقويض هذه المجتمعات حتى يتحرر التاريخ، فيتحرر الانسان بتحريره. ولا سبيل للتاريخ وللانسان فيه الى الافلات من هذه الضرورة التي هي، في التاريخ، ضرورة الثورة نفسها. من هذا الموقع الذي هو موقع نظر السيرورة الموضوعية للتاريخ في ضرورتها، لا من موقع نظر اخلاقي او «انساني»، ينظر ماركس في حركة تقويض المجتمعات الآسيوية وتفكيكها، وفي العلاقة بين هذه الحركة وبين الاستعمار الانكليزي، فيرى في انكلترا «الأداة غير الواعية للتاريخ في انجاز هذه الثورة». وتجدر الاشارة في هذا المجال الى ان الترجمة العربية للعبارة الأخيرة من هذا النص ليست دقيقة. فالنص الانكليزي الأصلي لا يتكلم على «انجاز الثورة»، بل، حرفياً، على «الاتيان» بها، او كما ورد في الترجمة الفرنسية، على «استثارتها». ولولا تشويه النص الماركسي في تأويله السعيدي لما أشرنا الى هذا، لكن الترجمة العربية غير الدقيقة لتلك العبارة تصب في هذا التأويل. فبين استثارة الثورة وانجازها فارق كبير هو القائم بين حركة مادية، أي موضوعية، للتاريخ، تؤسس للجديد في تدميرها القديم نفسه، وبين حركة قاصدة تظهر في الوعي المثالي للتاريخ، بفعل الغاء التناقض المادي فيه، كأنها حركة «اعادة الحياة الى آسيا فاقدة للحياة»، كما في التأويل السعيدي (ص ١٧١). ثمة فارق كبير، اذن، بين ان تكون انكلترا، كما هي في النص الماركسي، «اداة غير واعية للتاريخ» في حركة موضوعية يجري فيها التاريخ بحسب منطقه المادي الدياليكتيكي، ومن خارج الوعي والارادة الانسانيين، بل ضدهما، وبين ان تكون، كما هي في هذا التأويل، سيّدة التاريخ، في حركة قاصدة يجري فيها التاريخ بحسب منطقها الايديولوجي الذي هو منطق الوعي الاستشراقي، أي الاستعماري. والفارق هذا هو القائم بين نظرتين للتاريخ: الاولى مادية، والثانية مثالية، بل ذاتية. ولا يصح تأويل النص الماركسي بحسب هذه النظرة الاخيرة، كما يفعل ادوارد سعيد، لا سيما ان الفقرة الثالثة نفسها من النص التي يستشهد فيها ماركس بشعر غوته تؤكد، بوضوح، ان «في منظور التاريخ» يجري الكلام، وفيه تندرج أبيات غوته. فالتأويل السعيدي لا يكتفي باسقاط الفقرتين الاوليين من النص، بل انه يسقط ايضا من الفقرة الأخيرة هذه العبارة: «في منظور التاريخ»، التي بها يتحدد معنى النص بكامله، وبها يتحدد معنى أبيات غوته.

والآن، ماذا يقول التأويل؟ لنر ذلك عن كثب. يقول:

«الاقتباس، الذي يدعم منظومة ماركس في العذاب الذي ينتج المتعة، مأخوذ من الديوان الغربي الشرقي، وهو يحدد هوية مصادر تصوّر ماركس للشرق. وهي مصادر رومانسية بل مسيحانية ايضا: فالشرق أقل أهمية، من حيث هو مادة انسانية، منه من حيث هو عنصر في مشروع رومانسي للخلاص.

وهكذا فان تحليلات ماركس الاقتصادية تغدو ملائمة تماما لمشروع رومانسي شائع، رغم ان انسانية ماركس، وتعاطفه مع بؤس البشر، قد أوقظا بشكل جلي، لكن، في نهاية الأمر، يكون الرابح الرؤيا الرومانسية الاستشراقية، اذ تغدو اراء ماركس الاقتصادية غارقة في هذه الصورة الشائعة الراسخة :

- ان على انكلترا ان تحقق في الهند رسالة مزدوجة : الأولى تدميرية، والثانية احيائية تجديدية- إفناء المجتمع الآسيوي، وإرساء الأسس المادية للمجتمع الغربي في آسيا.

وتشكل فكرة اعادة الحياة الى آسيا فاقدة للحياة، جوهرياً، جزءاً من الاستشراق الرومانسي الخالص، طبعاً؛ لكن صدورها هنا عن الكاتب نفسه الذي لم يكن ليستطيع بسهولة ان ينسى المعاناة الانسانية الناجمة، يجعلها محيّرة فعلاً. فهي تفرض علينا ان نسأل، أولاً، كيف تنتهي معادلة ماركس الأخلاقية للخسارة الآسيوية بالحكم الاستعماري البريطاني الذي يدينه بان تدفع من جديد في اتجاه المفهوم القديم للتفاوت بين الشرق والغرب الذي كنا قد لاحظناه. وهي تفرض علينا، ثانيا، ان نتساءل أين ضاع التعاطف الانساني، وفي أي عالم من الفكر تلاشى لتحل محله الرؤيا الاستشراقية؟» (ص ١٧١).

عن قصد أثبتنا النص الماركسي بكامله، ونثبت أيضاً عن قصد هذا الجزء من تأويله السعيدي. كامل التأويل يستند الى ذلك النص وحده، ولن يجد القارىء في كتابه «الاستشراق» نصاً آخر لماركس يدعم هذا التأويل. أبمثل هذه الخفة يكون النقد؟ نتساءل، ونشهد للمؤلف بجرأة قد لا نحسده عليها. لن نجابهه بنصوص اخرى لم يستند اليها، بل بقراءة النص نفسه الذي اعتمده. فليضع القارىء، اذن، النص الأصلي في مقارنة مع نص التأويل، وليحكم بنفسه. لو فعل هذا لوجد ان ما هو في النص الأصلي نظرية مادية للتاريخ، تتوضع فيها الاحداث والعلاقات بينها في منظور التاريخ وحركته الموضوعية، لا في منظور الذات الانسانية، ينقلب في نص التأويل «نظرية» في العذاب الذي ينتج المتعة. يبتدىء التأويل بتشويه جذري، لا للنص وحده، بل لبناء الفكر الماركسي بكامله، بالغاء الأساس المادي الذي يقوم عليه بناء هذا الفكر في جديده الثوري، ضد الفكر السابق عليه. ان يذهب التأويل في التشويه حتى هذا الحد، امر يستوقف حتى من ليس يعرف من الماركسية سوى ألفها وبائها. وألفها ان للتاريخ حركة مادية تحكمها قوانين موضوعية هي التي تحدد فيه ضرورة التغيير الثوري. فالتاريخ لا يأتمر بارادة الذات الانسانية، بل هي التي تأتمر به. لكن التأويل لا يعترف لهذا الفكر بجديده. وربما كان يجهل، او يتجاهل، هذا الجديد الذي به يقوم هذا الفكر ضد كل فكر مثالي ميتافيزيقي يرى في الثورة مشروعاً مسيحياً رومانسياً لخلاص الذات الانسانية.

قديمة هي الفكرة التي ترد ماركس الى مصادر مسيحية، وتردّ الثورة، في مفهومها الماركسي، الى مثل هذا المشروع. قديمة وبالية. وما أظن احداً من الباحثين الجدّيين يقبل، اليوم، باستعادتها. فلماذا يقدم عليها مؤلف «الاستشراق» بشهية ويتبناها كاملة، مع ان لها من العمر عمر الايديولوجية البرجوازية

الامبريالية وعمر أزمتها المتجددة في صراعها ضد الفكر الثوري العلمي؟ سؤال نطرحه على المؤلف ونجد عناصر من الاجابة عنه في ما سبق من نقد، وعناصر اخرى لاحقاً. لكن ما نود الاشارة اليه الآن هو ان التأويل السعيدي لا يقتصر على «تصور ماركس للشرق» وحده، بل يطال النظرية الماركسية في كامل بنائها. فبإلغائه الطابع المادي لهذه النظرية، انما هو يلغي جديدها الثوري ويلغي، بالتالي، تناقضها التناحري مع الفكر البرجوازي المسيطر، فيتم له ـ اعني التأويل ـ حينئذ ادراجها في البناء النظري لهذا الفكر، كعنصر من عناصره، ويتم له، بتكرار منطلقه المعرفي الضمني، إثبات ان فكر الفرد، حتى لو كان فكر ماركس، عاجز عن الخروج على الفكر المسيطر الذي هو هو فكر الأمة السائد. فللفكر هذا وحده كامل الفضاء النظري، لا يوجد فكر آخر غيره، فان وجد، فمنطق الفكر القومي الذي يحكم منطق التأويل السعيدي يقضي بضرورة وجوده في هذا الفضاء، كعنصر من عناصره، مهما حاول الخروج عليه. هكذا تفقد الثورة، بقدرة هذا التأويل ومنطقه، ضرورتها التاريخية، وتنقلب مجرد مشروع رومانسي شائع في أدبيات الفكر السائد، هو مشروع مسيحي لخلاص النفس البشرية، عبر عذابات هي مظهر ضروري لانتاج المتعة.

اما تحليلات ماركس الاقتصادية، فهي، في منظور هذا التأويل الذاتي اللاغي للتاريخ ولحركته المادية، وملائمة تماماً لمثل هذا المشروع. فهو السيد، تخدمه تحليلات تؤكد، بتلاؤمها معه، هيمنة الفكر السائد. فالفكر هذا، بتعبير آخر، هو الحاضر في تلك التحليلات الاقتصادية، ولا حضور فيها لفكر آخر هو الفكر المادي النقيض. وكيف يكون لمثل هذا الفكر حضور، بل كيف يمكن ان يكون مرئياً في النص الذي هو فيه، وقد انطلق التأويل من مبدأ ان الفكر إما ان يكون موجوداً كله في فكر الأمة السائد، واما لا يكون له وجود؟ لقد احتجب الفكر النقيض عن فكر التأويل. فلم ير التأويل في النص سوى فكر هو الذي اسقطه عليه، فكان الرابح في التأويل «الرؤيا الرومانسية الاستشراقية»، والنص منها براء. وبرغم هذا الانتصار، ظل التأويل في حيرة من نص يستعصي عليه. كيف التوفيق بين هيمنة هي في النص، بحسب التأويل، «للرؤيا الرومانسية الاستشراقية»، اي للفكر البرجوازي المسيطر، وبين «إنسانية ماركس وتعاطفه مع البشر»؟ ما يقف نقيضاً في الطرف الآخر من علاقة التناقض بين هذا الطرف وبين الفكر المسيطر، ليس فكراً نقيضاً لهذا الفكر، ولا يمكن له ان يكون كذلك، بل هو «التعاطف الانساني»، او ما يسميه التأويل السعيدي، في مكان آخر «تجارب انسانية شخصية»، او «المشاعر الشخصية» (ص ١٧٣)، التي هي عاجزة عن التجسد، او التكون في فكر نقيض، فان هي حاولت، وقعت، حكماً، في فضاء الفكر المسيطر الذي هو، للتأويل، الفكر كله، من حيث هو، عنده، فكر الأمة السائد. لا تناقض في الفكر اذن. اما ان يكون الفكر هذا الفكر السائد، واما لا يكون. لذا، كانت علاقة التناقض في النص الماركسي، كما يراها فيه التأويل السعيدي، علاقة اخلاقية بين فكر هو في النص فكر الاستشراق نفسه، وبين مشاعر انسانية عاجزة عن ان تقاوم طغيان فكر الأمة في فكر الفرد. هكذا يخرج التأويل من حيرته: يحكم على النص بأنه «عديم الاخلاق»، ففيه «ضاع التعاطف الانساني (. . .)، تلاشى لتحل محله الرؤيا الاستشراقية».

من زاوية الأخلاق ينظر المؤلف في الاستشراق ويدينه. ومن زاوية الأخلاق أيضاً ينظر في الاستعمار ويدينه. ويظن ان التحرر من فكر الاستشراق ومن فكر الاستعمار ـ ان لم نقل من الاستعمار نفسه ومن الامبريالية ـ يكون بموقف اخلاقي هو تغليب للقلب، على العقل. فالعقل للغرب وحده. اما القلب، فللشرق. ولا توفيق بين الاثنين، فاما هذا، واما ذاك. هنا يتضح المأخذ الأساسي للمؤلف على ماركس: لقد حاول ماركس ان يوفق، في موقفه من الشرق، بين القلب، (في استنكاره عذابات الشرقيين)، وبين العقل (في قوله بالضرورة التاريخية لتحولات المجتمع الآسيوي)، فباءت محاولته بالفشل، وانتهى به الأمر اخيراً الى تغليب العقل على القلب، فانحاز للغرب في انحيازه للعقل، وانضوى فكره تحت لواء فكر الاستشراق.

خطأ التأويل متعدد الأوجه، مترابطها. إنه يكمن في ان التأويل يحاكم النص الماركسي محاكمة اخلاقية، ويكمن أيضاً في أنه يسقط عليه منطقاً ليس منطقه، بل هو منطق فكر التأويل نفسه الذي يستبدل التناقض المادي في حركة التاريخ الموضوعية بتناقض شكلي في صيغة: اما.. وإما. ويكمن كذلك في احلاله التناقض الذاتي بين القلب وبين العقل محل التناقض الطبقي في العقل نفسه، بين شكل منه هو الخاص بالفكر البرجوازي المسيطر، وشكل آخر هو نقيض هذا الشكل المسيطر، وهو الخاص بالفكر البروليتاري الثوري. ولعل هذا الخطأ هو الأكبر، برغم كونه نتيجة لالغاء ذلك التناقض المادي، باستبداله بتناقض شكلي هو الذي فيه، وبه، تنقلب قضية الاستعمار واستشراقه قضية اخلاقية تجد حلها في ادانة اخلاقية للاستعمار واستشراقه، ليس لها، في منظور التاريخ وحركته فاعلية تذكر.

لكن القضية، في هذا المنظور، ليست قضية اخلاقية، وحلها ليس، بالتالي، حلاً اخلاقياً. إنها، في النص الماركسي، قضية الثورة الاجتماعية في ضرورتها التاريخية. هذا ما يؤكده ماركس، مباشرة بعد ادانته الاستعمار الانكليزي وآثاره المدمرة، اذ يقول، مستدركاً: «لكن هذا ليس هو السؤال الحق، بل السؤال هو، يستطيع الانسان ان يحقق مصيره دون ثورة جذرية في الوضع الاجتماعي لآسيا؟». هذا ما يدفعنا الى القول ان التأويل السعيدي ليس، في حقيقته النهائية، تأويلاً للنص الماركسي، بقدر ما هو إلغاء له، بإحلال نص آخر محله يظهره كأنه تأويل لنص ماركس. لقد استبدل المؤلف السؤال المادي التاريخي الذي يطرحه ماركس، بسؤال اخلاقي يرفضه هذا في نصه، ويرفض ان يكون هو «السؤال الحق». وأوّل المؤلف النص بحسب منطق السؤال المرفوض، فجاء التأويل نصاً محكوماً بهذا المنطق، لا بمنطق الفكر في نص ماركس، فكان ما كان من تشويه ليس أفظعه ان تستحيل، مثلاً، فكرة «إفناء المجتمع الآسيوي وإرساء الأسس المادية للمجتمع الغربي في آسيا»، كما هي واردة بالحرف الواحد في النص الاصلي، فكرة اخرى مغايرة لها تماماً هي، في نص التأويل، «فكرة اعادة الحياة الى آسيا فاقدة للحياة». الفكرة الاولى يحكمها منطق الفكر المادي في مفهوم الحركة الموضوعية للتاريخ. اما الثانية، فيحكمها منطق الفكر الديني في مفهوم الخلاص. واذا تابعنا المقارنة بين الاثنين، وجدنا ان عبارة «إفناء المجتمع الآسيوي» في الأولى التي تتضمن فعل التدمير الملازم لحركة التاريخ، هي بازاء عبارة «آسيا فاقدة للحياة» في الثانية،

والتي تدل على موت قائم لا علاقة لحركة التاريخ به، وليس نتيجة لها. اما عبارة «إرساء الأسس المادية للمجتمع الغربي في آسيا» ـالمقصود بالمجتمع الغربي هو، بالضبط، المجتمع الرأسمالي- والتي تؤكد بدورها على حركة التاريخ الموضوعية، فهي، في الأولى، بازاء عبارة «إعادة الحياة» في الثانية، التي يغيب فيها كل أثر لحركة التاريخ هذه، ويظهر فيها، بالعكس، أثر الفعل الديني في يوم القيامة.

ما الذي قاد صاحب «الاستشراق» الى مثل هذا التأويل الذي يستحيل فيه الفكر المادي فكراً دينياً به ينظر ماركس في الشرق، فينزلق الى الفكر الاستشراقي ويقع فيه؟ هذا هو السؤال الذي لا بد من طرحه، ولا بد لنا من محاولة الاجابة عنه. فليس كافياً للنقد ان نؤكد خطأ التأويل، بمقارنته بالنص الأصلي، وهذا ما نظن اننا بيّناه. عن قصد، لم ندحض التأويل بمجابهته بنصوص اخرى لماركس لم يستند اليها التأويل، مع انه يطال، كما سبق القول، كامل البناء النظري للفكر الماركسي، ولا يقتصر على وجه منه، هو الذي له علاقة بالشرق. لقد اكتفينا بقراءة النص الوحيد الذي استند اليه صاحب «الاستشراق» في تأويله، فأتت قراءتنا له مختلفة عن قراءته له. والاختلاف راجع الى أننا قرأناه ـونزعم هذاـ في ضوء منطق الفكر الذي هو فكره المادي، بينما قرأه المتأول في ضوء منطق آخر من الفكر هو الذي يقضي النقد بكشفه.

لذا نعيد طرح السؤال الذي طرحنا سابقاً، ولا نخشى التكرار: أي فكر هو الذي يحكم التأويل؟ بل أي فكر هو الذي يحكم البحث كله في كتاب «الاستشراق»؟ في الاجابة عن هذا السؤال اجابة عن السؤال الأول. فالذي قاد التأويل الى تشويه النص الماركسي وفكره هو، بالضبط، الفكر الذي يستضيء به التأويل وينطلق منه. ولقد ميّزنا هذا الفكر، في وجه منه، بأنه الفكر القومي. او قل، للدقة، اننا تعرّفنا هذا الوجه الشائع منه في أدبيات الفكر البرجوازي المسيطر في العالم العربي نفسه. لكن البعض قد يتحفظ على هذا القول، وله الحق في ذلك. فمراجع الفكر السعيدي، في نقده الاستشراق، كلها مراجع غربية. اذن لا بد من تصحيح الحكم عليه، او تدقيقه، حتى يكون للنقد أساس متين. نقول هذا ولا ننفي قولنا السابق، بل نجتهد في ان يكون مقنعاً، ونجتهد ايضا في تلمس ملامح الفكر الذي يقوم عليه بناء الفكر السعيدي. لهذا نسمح لنفسنا بايراد هذا النص الطويل لصاحب «الاستشراق» حتى تكون مناقشتنا مبنية على نصه، لا على أفكار مسبقة نسقطها عليه.

يقول صاحب النص، مباشرة بعد النص الأخير الذي أثبتنا له: **«ويعيدنا الأمر مباشرة الى ادراك المستشرقين مثل كثير من مفكري أوائل القرن التاسع عشر، يتصورون الانسانية اما ضمن معطيات جمعية كبيرة او في اطار عموميات مجردة (...) وليس ماركس بمستثنى من ذلك. فقد كان استخدام الشرق الجمعي وسيلة ايضاح للنظرية، بالنسبة اليه، اكثر سهولة من استخدام هويات وجودية بشرية» (ص ١٧١ـ ١٧٢)**. نقف مؤقتاً عند هذا الحد من النص لنلفت نظر القارىء الى ان المؤلف يؤكد فكرته اياها، بحسب مبدأ الفكر الذي يحكم فكره، ان ماركس ليس بمستثنى من قاعدة الفكر الاستشراقي، وان فكره يندرج فيه، لا يشذّ عنه. هذا ما رأيناه سابقا. لكن ما نريد ان نشير اليه شيء آخر، هو ان المؤلف

يقيم تعارضاً او تناقضاً، بين ما يسميه «المعطيات الجمعية الكبيرة» او «العموميات المجردة»، وبين ما يسميه «هويات وجودية بشرية»، ويأخذ على ماركس تفضيله النظر في الاولى، بدلاً من النظر في الثانية، فيستحيل الشرق عنده مجرد «وسيلة لايضاح النظرية». فهو، اذن، ينظر بعين الغرب العقلية، لا بعين الشرق القلبية. ذلك ان التناقض الذي يقيمه المؤلف بين ذينك الطرفين هو وجه آخر من التناقض الذي يراه قائماً بين الجمع، او الأمة، وبين الفرد، وهو ايضاً تكرار للتناقض بين العقل وبين القلب، او بين الفكر وبين العاطفة. من جهة الفرد، القلب، العاطفة، من جهة «الهويات الوجودية البشرية» و«المشاعر الشخصية»، يكون الخروج على العقل، فالعقل واحد. انه السائد، لا نقيض له. ويكون، بهذا الخروج وحده، الخروج على الاستشراق. مأخذ المؤلف على ماركس انه ذاب، كفرد، في الجمع او الأمة، فطغى فيه العقل على القلب، فكان العقل فيه استشراقيا.

اما نحن، فنرى ان المؤلف ينزلق بفكره الى مواقع معادية للعقل، يقوده اليها فكر يبدو عقلانياً، بل مسرفاً في العقلانية -كما سنرى لاحقاً- هو، في نهاية الأمر، فكر يرفض العقل، من حيث هو لا يقبل من العقل سوى شكل منه هو الشكل المسيطر، ولا يقرّ بوجود عقل سوى في هذا الشكل المسيطر منه الذي يرى فيه العقل بالمطلق، فلا يبقى من نقيض ممكن له سوى فرد، إمّا ان يقبل بالعقل، فينهزم، وإما ان يرفضه، فينهزم ايضاً. ويسود، في الحالتين، فكر الأمة السائد. ونرى ايضاً ان المؤلف يخطىء، من هذا الموقع الذي ينزلق اليه، او الذي هو موقع فكره، حين يرى في أدوات الفكر الضرورية لانتاج المعرفة، التي هي المفاهيم النظرية نفسها، «عموميات مجردة» يتوق الى استبدالها بـ «هويات وجودية بشرية». كأني به يطمح الى نزع سلاح الفكر في معركة العلم التاريخي بخاصة، اي في معركة استنباط الأدوات النظرية القادرة على اكتشاف القوانين التاريخية وصياغتها العلمية. وهذا أمر ليس بغريب على فكر ينكر الوجود المادي لمثل هذه القوانين التي تحكم، في اشكال متميزة مختلفة، مجرى الحركة التاريخية، سواء في الشرق ام في الغرب. لعله فكر تجريبي، وهو كذلك في نفيه الطابع المادي لهذه الحركة. بل هو كذلك في نفيه الطابع الكوني لتلك القوانين، وفي ما يقود اليه هذا النفي من وهم بأن النظرية العلمية ترى الى التاريخ بعين الغرب، فترى الى الشرق بعين الاستشراق، بينما لا يصح النظر في الشرق الا بعين الشرق وحده، فله نظريته، وللغرب نظريته. ويخطىء المؤلف مرة اخرى حين تقوده منطلقاته الفكرية إياها الى اتهام ماركس بالوقوع في فخ الفكر الاستشراقي، في قوله بالضرورة التاريخية وبالعقل التاريخي.

ليس الخطأ في الاتهام نفسه. فعلى الصعيد المجرد، أي من حيث المبدأ العام، من الممكن جدا ان نرى، في هذا النص ام ذاك، من نصوص ماركس، انزلاقاً الى مواقع الفكر البرجوازي المسيطر، حول قضية نظرية او تاريخية او سياسية ما، لا حول الشرق فقط. فمنطق الفكر المادي في النظر في ما يطلق عليه اسم تاريخ الأفكار، لا يرفض مسبقاً، وبشكل قبلي، مثل هذه الامكانية في انزلاق فكر ما، كالفكر المادي، في وجه من وجوهه، او في جانب من جوانبه، او حول قضية معينة، الى مواقع الفكر المثالي النقيض، او بالعكس، في انزلاق هذا الى مواقع ذاك، في حركة التناقض والصراع بينهما. ذلك ان

التناقض والصراع بين الاثنين انما هو قائم في الفكر الواحد نفسه الذي يتميز بكونه مادياً، بغلبة الفكر المادي فيه على النزعة المثالية، أو على عناصر مثالية قد تكون فيه، وهو في صراع ضدها. أو يتميّز، بالعكس، بكونه مثالياً، بغلبة الفكر المثالي فيه، في صراعه ضد العناصر المادية من الفكر النقيض. معنى هذا ان التناقض داخلي بين الفكرين، وليس تناقضاً خارجياً، في صفاء كل من الاثنين لذاته صفاء كلياً. نقول هذا ولا نحكم على علاقة ماركس بالشرق، سلباً او ايجاباً، الا بما تقوله نصوصه. لكن النص الوحيد الذي يستند إليه صاحب «الاستشراق» في تأويله، يقول قولاً مناقضاً لتأويله. هذا ما بيّناه سابقاً. لذا ننتظر من المؤلف نصوصاً أخرى لماركس قد تدعم تأويله. فان هو اتيتها، كان لنا، حينئذ، نقاش آخر معه.

ليس مستحيلاً، اذن، ان يكون ماركس قد قال في الشرق قولاً يذكرنا بالفكر الاستشراقي. قد يكون هذا الأمر صحيحاً، وقد لا يكون. ليس هذا هو السؤال. لا نريد الدفاع عن احد، ولا نريد تبرير احد. ليس هذا مجال الخطأ في التأويل السعيدي. الخطأ هو في ان المؤلف قد رد ذلك الانزلاق الذي رآه في فكر ماركس، الى **مقولة الضرورة التاريخية** في هذا الفكر. فحتى لو كان اتهام ماركس بالانزلاق الى موقع الفكر الاستشراقي صحيحاً ـ وهو ليس بصحيح ـ فمن الخطأ الفادح تفسيره بهذه المقولة العقلانية. ماذا يعني هذا التفسير؟ وأي آثار تتولد عنه؟ انه يعني، ببساطة، ان العقل واحد في الغرب، وانه العقل المسيطر. هذا ما رأيناه سابقاً في مبدأ سيادة الفكر القومي. لكن هذا يستدعي طرح سؤال هو التالي: ما هو اساس وحدانية هذا العقل؟ او ما هو الاطار الذي تتحدد فيه هذه الوحدانية؟ ذلك ان الأفكار تختلف من فرد الى آخر في وحدة انتمائها الى فكر الأمة السائد. هذا ما بيّنه المؤلف في كتابه، في مثال الفكر الاستشراقي الذي هو عنده واحد في بنيته الاساسية، برغم اختلاف التفاصيل منه والألوان، بين مستشرق وآخر. فوحدانية هذا الفكر لا تظهر لذاتها، ولا تتحدد في ذاتها، الا في اطار **العلاقة** التي تربط هذا الفكر بما هو، بالنسبة اليه، الآخر، أي الشرق. هكذا يتعرّف الفكر ذاته، في سيادته التي هي نفسها وحدانيته، من حيث هو فكر الأمة: **يتعرف ذاته في علاقته بالآخر**، وفي نفيه الآخر الذي هو للغرب، الشرق.

هل أفلت صاحب «الاستشراق» في نقده الفكر الاستشراقي، من ثنائية الشرق والغرب التي يقيمها هذا الفكر نفسه، والتي هي هي ثنائية الذات والآخر؟ ما نظنه أفلت منها، بل لقد جاء، بالعكس، نقده الاستشراق محكوماً بها، وقام على تربة الفكر الاستشراقي نفسه، بأن اكتفى بقلب تلك الثنائية، فأكدها، فصار فيها الشرق هو الذات، والغرب هو الآخر. هذا ما يضيء لنا سبب الاعجاب الشديد للمؤلف بأعمال جاك بيرك ومنهجه، فثنائية الذات والآخر هي، بالضبط، التي تحكم هذا المنهج ـ ليس منقذ هذا النقد الذي يستعيد منطق الفكر الاستشراقي نفسه، في تحديد العلاقة بين الغرب والشرق كعلاقة ذات بآخر. فسواء أكان الاستشراق واقفاً على قائمتيه، او مقلوباً على قاعدته، فان المنطق منه واحد لا يتغير. (راجع مقالة صادق جلال العظيم الهامة، بعنوان: «الاستشراق والاستشراق معكوساً»، في العدد الثالث

من مجلة «الحياة الجديدة». شباط ١٩٨١. يسعدني ان التقي مع الكاتب في نقاط كثيرة من مقالته). انه منطق هذه العلاقة. وما نظن ان العلاقة الامبريالية بين الغرب الرأسمالي- وليس الغرب بالمطلق- ومجتمعات ما قبل الرأسمالية في الشرق -وليس الشرق بالمطلق- يمكن لها ان تختزل في هذه العلاقة المثالية الذاتية بين الذات والآخر. انها اكثر تعقيداً بكثير، بل انها غير هذه تماماً. وليست هذه الكلمة مجالاً صالحاً لتحليلها. لذا نكتفي بالقول ان منطق الفكر المادي التاريخي هو، وحده، المسلّح بالأدوات النظرية القادرة على تحليلها في تطورها التاريخي، أي في ماضيها وحاضرها وصيرورتها. لكن حين ينطلق نقد الاستشراق من مواقع الاستشراق نفسه، ومن قاعدته النظرية -او بالاحرى الايديولوجية-، فيرى في الفكر المادي التاريخي فكراً لا يختلف، في الجوهر، عن الفكر البرجوازي المسيطر، بل يرى فيه مثيلاً له، من حيث ان الجوهر منهما واحد، هو هو الفكر الغربي، يعجز النقد حينئذ عن فهم تلك العلاقة الامبريالية، ويعجز، تالياً، عن فهم جوهر الاختلاف بين هذين الفكرين، وعن فهم علاقة التناقض الطبقي بينهما. هذا ما قاد المؤلف الى تفسير ما ظنه انزلاقاً في الفكر الماركسي الى مواقع الفكر الاستشراقي، وبالتالي، الى مواقع الفكر البرجوازي المسيطر، برد هذا الانزلاق المزعوم الى مقولة العقلانية التاريخية، فغاب عنه ان هذه العقلانية التي هي المادية التاريخية نفسها، هي ما يميز الفكر الماركسي، في جديده النظري الثوري، من الفكر البرجوازي، نقيضه الطبقي، الذي ينفي، بالضبط، عقلانية التاريخ وطابعها المادي، ويجد مصلحة في نفي وجود القوانين الموضوعية التي تحكم حركة التاريخ، لا سيما في ضرورة قفزاتها البنيوية وفجاءاتها الثورية. بتفسيره هذا الذي يلغي علاقة الاختلاف، فالتناقض، فالصراع بين هذين الفكرين الطبقيين النقيضين، لا يصل المؤلف الى تغييب جديد الفكر الماركسي وحسب، بل الى ادانة هذا الجديد العلمي بأنه الغربي، كنقيضه الطبقي، سواء بسواء، فهو، مثله، الآخر، بالنسبة الى الشرقي الذي هو الذات، فتبدو الادانة هذه كأنها من موقع الشرق كذات، بينما هي، من موقعها هذا نفسه، إدانة لنقيض الفكر البرجوازي المسيطر، ومن موقع هذا الفكر، في ثنائية الذات والآخر التي هو صاحبها. هكذا يتخطّى المؤلف، في نقده الاستشراق، من موقع الاستشراق، موضوع نقده، ليصل الى ما هو فيه -أعني في هذا النقد- موضوع النقد نفسه الذي هو نقد الفكر الماركسي، لا في موقفه من الشرق وحده، بل في جوهره النظري، أي في انبنائه كنظرية علمية للتاريخ. نقد الموقف من الشرق هو طريق الوصول الى نقد هذه النظرية، لا بحسب قواعد النقد المألوفة -فهذا يتطلب من المؤلف تأليف كتاب آخر غير كتاب «الاستشراق»، قد لا يكون لنقد الفكر الماركسي فيه الفاعلية نفسها التي له في هذا الكتاب-، بل بحسب اسلوب من التورية والموارية الايديولوجية يمكن ايجازه في القياس التالي، (والقياس، كما هو معلوم، هو نمط التفكير في المنطق الشكلي):

١ - موقف كل فكر غربي من الشرق، بحسب مبدأ سيادة فكر الأمة وطغيانه على كل فكرٍ فرد، موقف فكر استشراقي لا يمكن للشرق ان يقبل به، لأنه لا يتعرف فيه نفسه.

٢ - ولما كان فكر ماركس فكراً غربياً،

٣ ـ إذن، فان فكر ماركس فكر استشراقي لا يمكن للشرق ان يقبل به، لأنه لا يتعرف فيه نفسه.

لمزيد من التوضيح نقول ان الخلاصة في هذا القياس لا تقتصر على موقف ماركس من آسيا بعامة، والهند بخاصة، إبان الاستعمار الانكليزي، بل هي صالحة في كل زمان ومكان، وتصح على الفكر الماركسي في كامل بنائه النظري. انها، بالضبط صالحة في يومنا الحاضر، وفي المرحلة التاريخية الراهنة من احتدام الصراع الطبقي، في شتى مجالاته وأشكاله، بين قوى الثورة، والثورة هذه في عصرنا الذي هو عصر الانتقال من الرأسمالية الى الاشتراكية، هي هي الثورة الاشتراكية، وفكرها النظري هو هو الفكر الماركسي- وبين القوى المضادة للثورة، على الصعيد العالمي، وبالتحديد، في عالمنا العربي، وفي بلدان حركات التحرر الوطني. فالسلاح الايديولوجي الأساسي الذي تستخدمه القوى المضادة للثورة في هجومها المضاد على المواقع المجومية التي راح يحتلها، في الأفق التاريخي الستراتيجي، هذا الفكر الثوري، لا سيما في بلداننا هذه، هو اظهار هذا الفكر، على قاعدة ثنائية الذات والآخر، او الشرق والغرب، كأنه هو هو الفكر البرجوازي الامبريالي، من حيث هو، كنقيضه الطبقي هذا، فكر غربي. ولما كان ما يصح على الغرب من فكر لا يصح الا عليه وحده، دون الشرق، ولما كان الغرب هو الآخر، فان هذا الفكر، فكره، في وجهيه المتقابلين، الماركسي والبرجوازي، لا يصح الا عليه. اما الشرق، فلا يصح عليه الا فكر هو فكره، من حيث هو فكر الذات لا فكر الآخر. لذا، يكفي ان تثبت، بتأويل معين للفكر الماركسي، في نص واحد من نصوصه، ان هذا الفكر غربي، حتى يكتمل لك البرهان على دحضه بالجملة، دون الدخول في تفاصيله، او في مفاصله، من حيث هو فكر لا يصلح للشرق، لأنه فكر الآخر. ويكفي ان تستبدل عبارة «الشرق» الشائعة من القرن التاسع عشر، بعبارة «العالم الثالث» الشائعة في القرن العشرين، حتى يكتمل لك البرهان، بجملة عارضة خاطفة واحدة، على ان ما يصح من قول على علاقة الشرق بالغرب في القرن التاسع عشر، يصح عليها ايضا في القرن العشرين ونهاياته. اذن، لا يتغير شيء من واقع العلاقة، في ماضيها الاستشراقي، بين الفكر الماركسي وبلدان الشرق، أو في حاضرها الراهن، بين هذا الفكر نفسه وبلدان «العالم الثالث»، أي بعبارة أوضح، بلدان حركات التحرر الوطني. فالفكر هذا واحد في هذه العلاقة، لأنه فكر غربي، والعلاقة بين الشرق والغرب واحدة في ماضيها الذي يعود به ادوارد سعيد حتى الى أيام اليونان والفرس، وفي حاضرها، لم تتغير بينهما، لأنها علاقة ذات بآخر. هكذا يقفز الحكم على الفكر الماركسي في تأويله السعيدي، من الجزء الى الكل، من الفكر في نص واحد الى الفكر بكامله، من موقف محدد من قضية محددة الى البناء النظري برمته، ويقفز ايضاً، هكذا، من الماضي الى الحاضر، في تماثل الاثنين معاً من خارج التاريخ. بهذه القفزة، ينقلب الماضي حاضراً، فيصير الحاضر هذا، لا الماضي، موضوع النقد في التأويل السعيدي للنص الماركسي، اي في نقد صاحب «الاستشراق» للفكر الماركسي.

دليلنا على هذا هو تلك الجملة العارضة الخاطفة الواحدة، التي تؤكد صحة ما نقول في أن موضوع النقد في نقد ذاك النص الماركسي الوحيد في كتاب ادوارد سعيد، ليس موقف ماركس من علاقة انكلترا

بالهند في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، بل هو، بالضبط، الفكر الماركسي، من حيث هو فكر الانتقال التاريخي الثوري من الرأسمالية الى الاشتراكية، في علاقته ببلدان حركات التحرر الوطني الثائرة، في نهايات القرن العشرين، في عملية هذا الانتقال. أما الجملة، فهي التي يتكلم فيها المؤلف، في نهاية كتابه، على «. . المفكرين الجذريين (في عالمنا العربي. م.ع) الذين اخذوا ماركسيتهم بالجملة من نظرة ماركس التسلطية الى العالم الثالث، كما ناقشتها في مكان سابق من هذا الكتاب» (ص ٣٢٢). ما يستوقف في هذه الجملة ليس، بالضرورة، الحكم التعسفي للمؤلف على «المفكرين الجذريين» في عالمنا العربي وعلاقتهم بالفكر الماركسي، ولا حتى على نعت نظرة ماركس الى «العالم الثالث» بالتسلطية. ما يستوقف حقاً، في سياق تحليلنا السابق، أمران: الأول هو عبارة «العالم الثالث» التي يستبدل بها المؤلف عبارة الشرق. والثاني هو قوله انه ناقش، في مكان سابق من كتابه، نظرة ماركس الى «العالم الثالث». بالعبارة الأولى، يقفز المؤلف من الماضي الى حاضرنا الراهن، كما سبق القول، وينقل موضوع البحث من الهند الى عالمنا العربي، فيؤكد لنا صحة ما نذهب اليه في نقد نصه، من ضرورة وضع النقد والنص هذين معاً في اطارهما الفعلي الذي هو اطار الصراع الايديولوجي الدائر في مرحلتنا التاريخية الراهنة بين الفكر الثوري وبين تيارات الفكر البرجوازي المسيطر في اشكال شتى من الفكر، منها، بالضبط، هذا الشكل الذي راج في السنوات الاخيرة في عالمنا العربي، في كتابات عديدة متنوعة، والذي يستند الى ثنائية الشرق والغرب، او الذات والآخر، في وهم دحضه الفكر الماركسي.

اما العبارة الثانية، فيوهم المؤلف القارىء بأنه قد قام، بالفعل، بنقد علاقة النظرية الماركسية ببلدان حركات التحرر الوطني، وذلك في تأويله الخاص جدا لذاك النص الماركسي حول الهند. فالتأويل هذا هو هو، اذن، عنده هذا النقد. انه، بتعبير آخر، يوهم القارىء بأنه قام بنقاش لم يقم به فعلياً، فكان على القارىء ان يتقبل نتائج هذا النقاش الوهمي وخلاصاته كبداهات، او مسلمات، هي منطلقات النقاش الذي لم يتم. هكذا يقوم التأويل بوظيفته الايديولوجية في الصراع الأيديولوجي الراهن حول موقع النظرية الماركسية من حركة التحرر الوطني ودورها فيها، من حيث هي نظرية هذه الحركة او من حيث هي تطمح، في سيرورتها الثورية نفسها التي هي سيرورة تكونها، الى ان تكون وان تصير نظرية هذه الحركة: انه يحدد لهذا النقاش الممكن منطلقاته، فيلغي ضرورته، ما دامت المنطلقات هي هي النتائج والخلاصات. لذا، وجب النظر في كتاب «الاستشراق»، لا سيما في ما يتضمنه من نقد للفكر الماركسي، من موقع حاضر الصراع الايديولوجي وموضوعه الراهن، لا من موقع الماضي. فالنقاش فيه لا يدور حول معرفة ما قاله ماركس، ذات يوم، في الهند او في الشرق، وحول ما اذا كان هذا القول صحيحاً او غير صحيح. النقاش لا يدور في مجال اكاديمي، او في مجال التنقيب في نصوص متحفية. انه يدور حول علمية النظرية الماركسية وقدرتها على التكون، في قدرتها نفسها على التميز. قد لا تكون هذه النظرية قادرة على هذين الوجهين المترابطين في سيرورة انتاجها العلمي التي هي هي، ان جاز التعبير، سيرورة اعادة انتاجها المتوسعة. وقد تكون قادرة على ذلك. فالمقياس في هذا او ذاك، كالمقياس في سيرورة اي نظرية علمية، او أي نظرية تدعي العلمية لنفسها، في شتى مجالات المعرفة، هو، في نهاية التحليل، قدرتها الفعلية على

معاندة الواقع المادي في تعقده، وعلى معرفته . اما رفض النظرية لمجرد كونها غربية، فهو رفض لعلمية المعرفة، ينقاد اليه من ينزلق فكره الى مواقع الفكر الاستشراقي .

نعود الى ما كنا فيه من محاولة لتحديد منطق الفكر الذي يحكم فكر المؤلف في كتابه «الاستشراق»، فنورد له هذا النص :

«لكن كون ماركس ما يزال قادرا على الشعور بالمشاركة، على التلبس العاطفي بآسيا الفقيرة ولو الى درجة بسيطة، يشي بأن شيئا ما قد حدث قبل ان تنتصر الملصقات وتطغى، قبل ان يفرز الى غوته بوصفه مصدراً للحكمة فيما يتعلق بالشرق . ويبدو الامر كما لو ان العقل الفردي (عقل ماركس، في هذه الحالة) استطاع ان يعثر على فردية سابقة على المعجمية، (اي سابقة على الجمعية . م. ع)، سابقة رسمية في آسيا يعثر عليها ويستسلم لضغطها على مشاعره، وعواطفه، وحواسه كلها من اجل ان يقلع عنها فور مواجهته لرقيب اشد صلابة كامن في المفردات اللغوية التي وجد نفسه مجبرا على استخدامها . وكان ما فعله الرقيب هو انه أوقف، اولا، التعاطف، ثم قام بمطاردته وطرده، وقد رافق ذلك تحديد متأنق مصقول، قال : هؤلاء الناس لا يقاسون ـفهم شرقيون، ومن ثم ينبغي ان يعاملوا بطرق تختلف عن الطرق التي كنت قد ذكرتها قبل قليل . ولذلك تلاشى لمح الانفعال حين واجه التحديدات الراسخة التي بناها علم الاستشراق، مدعماً بتراث الخبرات «الشرقي» (ع. م. الديوان) الذي كان يفترض انه ملائم له . وانحلت مفردات الشعور اذا اذعنت لعمل شرطة المعجمية التابعة من علم الاستشراق، بل من فن الاستشراق ايضا . وزحزحت عن موضعها تجربة بفاعلية تحديد قاموسي . وان المرء ليكاد يرى هذا يحدث في مقالات ماركس المتعلقة بالهند، حيث يكون ما يحصل في نهاية المطاف هو ان شيئاً ما يجبره على الفرع عائدا الى غوته، ليقف هناك في شرقه المشرقن الذي يمنحه الحماية والأمان .

لقد كان ماركس الى حد ما، طبعاً، مهتما بالبرهان على سلامة نظرياته في الثورة الاجتصادية، لكن بدا، الى حد ما أيضاً، انه كان في متناوله قدر ضخم من المادة الكتابية، مادة كان الاستشراق، في آن واحد، قد منحها صلابة داخلية ودفعها الى خارج حدوده، وسيطرت على أي تقرير او حكم يمكن ان يصدر حول الشرق (. . .) وباستخدامنا لماركس مثلاً على الكيفية التي تنحل بها، اولاً، ثم تصادر وتغتصب، التزامات انسانية لا استشراقية من قبل التعميمات الاستشراقية، فاننا نجد انفسنا مضطرين الى التأمل في عملية التعزيز والتقوية المعجمية والمؤسساتية التي يتصف بها الاستشراق . ما هي هذه العملية التي كانت تؤدي، في أي لحظة تناقشت فيها الشرق، الى ان تطرح نفسها عليك آلية صلبة من التحديدات القادرة أبداً، الكافية اطلاقاً، بوصفها الآلية الوحيدة التي تمتلك سرياتية ملائمة لمناقشتك؟ وما دام علينا كذلك ان نظهر كيف كانت هذه الآلية تعمل بشكل خاص (وبفاعلية تامة) تاركة أثرها على تجارب انسانية شخصية هي، لولا ذلك، مناقضة لها، فان علينا ايضا ان نظهر أين ذهبت هذه التجارب وأي أشكال اتخذت حين كانت ما تزال قائمة وقبل تلاشيها .

(. . .) وهذه التجارب هي، في جوهرها، استمرار لتلك التي وصفت حدوثها لدى ساسي ورينان. لكن، فيما يمثل هذان الباحثان استشراقاً كتبياً صرفاً، اذ أن أياً منهما لم يدّع امتلاك أية خبرة خاصة مباشرة بالشرق في موضعه، فان ثمة تراثاً آخر ادّعى لنفسه الشرعية المستمدة من حقيقة تفرض نفسها بقوة مميزة، هي حقيقة الاقامة في الشرق، والاتصال الوجودي الفعلي به (. . .) وبهذه الطريقة، فان الاقامة في الشرق، والثمرات البحثية لهذه الاقامة، تنصب في التراث الكتبي للمواقف النصّية التي عهدناها لدى رينان وساسي: وتشكل التجربتان، معاً، مكتبة صلبة ضخمة ليس بمقدور أحد، حتى ماركس نفسه، ان يتمرد عليها او يتجنبها. (. . .).

وهكذا، فان أحد الأشياء التي يمكن لنا ان نترصدها هو تحويل أكثر صراحة مما حدث لدى ماركس للمشاعر الشخصية تجاه الشرق الى تقريرات استشراقية رسمية» (ص ١٧٢ـ ١٧٣).

لن نعتذر من القارىء، عن اثبات هذا النص الطويل بكامله، فضرورة البحث تقضي بذلك ماذا يقول النص؟ ما هي القضية التي يعالج؟ انه يحاول ان يجد تفسيراً نظرياً لما رأى فيه وقوعاً لفكر ماركس في بنية الفكر الاستشراقي. لم يكن هذا الوقوع أمراً عارضاً طارئاً. لو كان كذلك لأمكن تفسيره بعوامل حدثيّة عارضة لا تنال من البناء النظري للفكر الماركسي. لكنه ليس كذلك. بل هو محكوم بمنطق الضرورة. لذا وجب ايجاد تفسير نظري له. العلاقة عضوية بين ضرورته، وبين تفسيره هذا، فضرورته ليست، في الحقيقة، سوى ضرورة النظرية التي بها يجري تفسيره في النص السعيدي. فما هي هذه النظرية؟ ما هو الفكر الذي تتضمنه؟ انها نظرية العلاقة بين العقل الفردي وبين اللغة المؤسسية الرسمية التي هي لغة جمعية، او لغة الجمع. عقل الفرد، في هذه العلاقة ـ وهو، في المثال، عقل ماركس، في علاقته بأسيده واقع بين أمرين لا ثالث لهما: إما ان ينتصر لفرديته، فينتفي كعقل، في المشاعر، العواطف، الحواس، ويكون بهذا وحده قادراً على الاتصال، في آسيا، بفردية سابقة على كل جمعية هي، بالضبط، فردية «هويات وجودية بشرية»، واما ان ينتصر للعقل، أي قل للمعرفة العقلية النظامية، فتنتفي حينئذ فرديته، وتنتفي، بانتفائها، تلك الفردية السابقة على الجمعية، فتُلغى فيه المشاعر، العواطف، الحواس، ويقوم بينه وبين آسيا، موضوع معرفته، عائقاً معرفياً يمنعه من الاتصال بها، فيقع، بالتالي، في لغة العقل الجاهزة التي هي اللغة الجمعية، أي لغة الفكر الاستشراقي في بنيتها الرسمية.

يذكرنا هذا الطرح بهيكل الفكر الفرويدي في مقاربته البنية النفسية، لا لأن المفردات التي يعبثها ادوارد سعيد في هذا النص يستعيرها من قاموس اللغة الفرويدية وحسب، (كالرقيب والرقابة والاذعان والطرد والمطاردة، والمصادرة الخ . .)، بل لأن مفهومه للعقل، من حيث هو العقل الجمعي، يحتل في بنائه النظري موقع ما فوق الأنا Sur moi في الهيكل النظري الفرويدي، ويحتل العقل الفردي في الأول موقع الأنا في الثاني، بينما تحتل المشاعر، العواطف، الحواس موقع الـ «هذا». هكذا يقع العقل الفردي في صراع بين الاستسلام لقمع العقل الذي له، بضرورة النظرية، طابع جمعي هو هو طابعه القمعي، وبين الرغبة في تحرره منه له، بضرورة النظرية ايضا، طابع فردي هو طابع التحرر، لا من عقل قمعي مسيطر

بسيطرة الطبقة المسيطرة، اي بالتالي، من عقل هذه الطبقة، بل من العقل، بما هو العقل بالمطلق، في تماثل للعقل المسيطر به، هو الذي يظهر فيه هذا العقل كأنه العقل بالمطلق. ينتج عن هذا ان نظاماً ما من المعرفة، كالاستشراق مثلاً، بما هو نظام معرفة بالشرق، او كغيره قائماً في بنائه اللغوي، حاكماً في عقله الجمعي، قامعاً في وجوده المؤسسي، لا يمكن الا ان يمارس على العقل الفردي رقابة صارمة هي رقابة كل نظام، بما هو نظام، على أي واحد من خارج النظام. فإما ان ينحني له الوافد هذا، فيدخل في نظام المعرفة وفي ملكوت سلطتها، واما ان يتمرد عليه، فتطرده المعرفة، ويطرده العقل، فيبقى شريداً، هامشياً، بلا سلطان.

يصح هذا على علم الاستشراق كما يصح على غيره. يصح على كل نظام معرفي. يجيء الوافد بجديده، وجديده فردي من خارج العقل، او من سابق عليه، فالعقل جمعي بضرورة العقل نفسه. ولا جديد لعقل كهذا الذي هو كالمعدة، ينحلّ فيها كل جديد الى قديم، بحسب منطق التمثل والملاءمة. يجيء الوافد الى المعرفة ـ والمعرفة نظام ومؤسسة وسلطة ـ بجديد هو، ما قبل المعرفة، مادة خام من المشاعر الشخصية والعواطف الانسانية التي لم تنتظم بعد في معرفة، فيصطدم هذا الجديد بسلطة المعرفة القائمة بنظامها ومؤسساتها، فتفرض عليه شرطتها القاموسية الاذعان لها. فان أصرّ على التحول الى معرفة نظامية، أي عقلية، كان له، حكماً، ثوب اللغة الرسمية الذي فيه يلغى كجديد. فان رفض الاذعان، رفضته المعرفة العقلية. إذّاك لا يبقى له سوى الشعر، او فضاءات التخيل والتخييل يجوبها، سيّداً في لغة الحدس، إلهاً في الخلق، مستوياً فوق العلم وضد العقل، له الصورة، وللعقل المفهوم. (للقارىء نترك حرية الاسترسال في استخلاص ما يترتب من نتائج على مثل هذا المنطق من الفكر الذي يقود، في خط مستقيم، الى نيتشه، الذي من احفاده واحد يعرفه جيداً ادوارد سعيد: انه ميشيل فوكو. ونكتفي بالتلميح). فاذا كان الوافد ذاك هو ماركس، فان جديده، عند صاحب «الاستشراق»، ليس سوى «فلح من الانفعال» (او «التزامات انسانية لا استشراقية»، او «مشاعر شخصية تجاه الشرق»)، لا يقوى على مواجهة «التحديدات الراسخة التي بناها علم الاستشراق. الجديد هذا واقع بين احد امرين: إما ان يقبل «بمفردات الشعور» لغة تقوله، او ينطق بها، فيبقى جديداً، من خارج لغة العقل، بل من خارج لغة المعرفة، وإمّا ان ينتقل الى هذه اللغة، فيكون عليه حينئذ ان يذعن، بضرورة هذه النظرية الكامنة في النص السعيدي، «لعمل شرطة المعجمية التابعة من علم الاستشراق»، الذي هو عمل تحويل له «الى تقريرات استشراقية رسمية»، أي الى «معرفة» أو شكل منها ينخرط، حكماً، في بناء اللغة الرسمية للعقل الجمعي السائد، في تلازم تام معه. ذلك ان الجديد هذا ـ وهو، نكرر، جديد القلب لا العقل ـ في انتقاله الى لغة العقل او المعرفة، يخضع لرقابة صارمة هي رقابة «المفردات اللغوية التي وجد نفسه مجبرا على استخدامها». والمفردات هذه هي، بالتحديد، مفردات العقل الاستشراقي، ولا مفردات للعقل غيرها. فكل ما عداها ليس سوى «مفردات الشعور» التي، ان وجدت في لغة لها، فلغتها ليست لغة المعرفة. اذ ان المعرفة لا توجد الا رسمية، ولهذا، لها السلطة وحدها، بل لغة ما قبل المعرفة، او ما فوقها، او ما تحتها: شيء آخر لا للعقل، بل للخيال.

هكذا يدخل الجديد في سيرورة تحويله المعرفي الى نقيضه، بانتقاله من «مفردات الشعور» الى مفردات العقل، ومن وضعه ما قبل المعرفة الى وضعه في المعرفة «فيتنفي وجوده، كجديد، في وجود القائم، اي في وجود العقل الجمعي الذي لا عقل غيره. وتتزحزح، بقدرة هذه النظرية الكامنة في النص السعيدي، «عن موضعها تجربة بفاعلية تحديد قاموسي»،- لاستخدام كلمة «تجربة» هنا دلالة باللغة ستراها لاحقاً ويجد ماركس «ان شيئاً ما يجبره على المرء عائداً الى غوته»- وما هذا الشيء سوى تلك النظرية نفسها التي نحن في صدد نقدها- و «تصادر وتغتصب التزامات انسانية لا استشراقية من قبل التعميمات الاستشراقية»،- عبارة «تجربة» في الجملة السابقة، كعبارة «التزامات انسانية» في هذه الجملة، لها الدلالة اياها- ويجد كل جديد في حقل الثقافة شبيه بذلك «اللمح من الانفعال»، في توقه الى الوجود في لغة المعرفة، «مكتبة صلبة ضخمة ليس بمقدور أحد، حتى ماركس نفسه، ان يتمرد عليها او يتجنبها».

في هذا النص الطويل الذي اقتطعنا من كتاب «الاستشراق»، وحاولنا ايضا ان نوجز للقارىء مفاصله الاساسية، يقوم المؤلف، فيما هو ينقد ماركس وموقف فكره من الشرق، بتحليل عملية يصفها بأنها بالغة التعقيد، هي «عملية التعزيز والتقوية المعجمية والمؤسساتية التي يتصف بها الاستشراق». لكن الاستشراق في هذه العملية وتحليلها ليس سوى مثال يمكن تعميمه على ميادين اخرى من المعارف والعلوم، اي بعامة، على كل معرفة مبنية قائمة، في سلطتها الرسمية، بجهاز صارم صلب من المفردات اللغوية، اي من المفاهيم النظرية. فالنظرية التي يعتمدها المؤلف في تحليل هذه العملية، والتي لا يخفي، في مقدمة كتابه (مثلاً ص ٤٩ و ٥٦)، انه يستعيرها من ميشيل فوكو، تطمح الى العمومية، إن لم نقل الى الكونية. إنها، إذن، موضوع النقد في نقد الفكر السعيدي، لأنها هي التي تحكم هذا الفكر، لا في نقده ماركس وحسب، بل في نقده الاستشراق ايضا.

ربما كان الأولى بالنقد ان يجابه هذه النظرية ومنطقها الضمني، في انتشارها في اعمال فوكو نفسه، بدلاً من ان يأتيها النقد مواربة، من خلال النص السعيدي. نقول ربما، ونصرّ على ان من الأفضل لنا ولحقل الصراع الايديولوجي الذي يتحرك فيه فكرنا في العالم العربي، ان يجيء نقد هذه النظرية في نقد آثارها المعرفية التي منها ذلك التأويل السعيدي للفكر الماركسي ولموقفه من الشرق أولاً، ولموقفه من الواقع التاريخي الراهن لبلدان حركات التحرر الوطني، اولا وأخيراً. فالاستشراق الذي ينقده ادوارد سعيد في نقده الفكر الماركسي كفكر استشراقي «لا يمثل ببساطة بعداً هاماً من أبعاد الثقافة السياسية- الفكرية الحديثة، بل انه هو هذا البعد» (التأكيد من المؤلف). انه، بتعبير آخر، حاضر في هذه الثقافة، من حيث هو قوامها. فنقد تلك النظرية يكتسب، اذن، فاعلية اكبر بنقدها في انتشارها في كتابات تعالج قضايا فكرية يتمحور حولها الصراع الايديولوجي في عالمنا العربي.

نعود الى ما ابتدأنا به فنقول ان تلك العملية التي يقوم بتحليلها ادوارد سعيد هي، في طابعها العام، عملية تحويل «تجارب انسانية شخصية» الى لغة معرفية رسمية هي لغة العقل الجمعي التي لولا تحويلها اليها، «بفاعلية تحديد قاموسي»، او «بآلية صلبة من التحديدات القادرة أبداً، الكافية اطلاقاً»، لكانت

ـأعني تلك التجاربـ «مناقضة لها». في هذه العملية من التحويل التي بها يفكر ادوارد سعيد سيرورة انتاج المعرفة، ثمة اذن تناقض بين طرفين اثنين تنحصر فيهما العلاقة بين عناصر هذه السيرورة، هما: التجربة الشخصية ـولها عند المؤلف اسماء اخرى، كالشعور، العاطفة، الحس، الالتزام الانساني الخ.. واللغة الرسمية، او قول العقل الجمعي. (نفضل عبارة «القول» واحياناً عبارة «اللغة» على عبارة «الانشاء» التي بها ينقل ناقل كتاب «الاستشراق» الى العربية، كمال أبو ديب، العبارة الفرنسية Discours). التناقض بين هذين الطرفين هو، دوماً، تناقض بين الفرد، او الفردي، وبين الجمع، او الجمعي، وهو ايضا تناقض بين الحدس الحسي وبين العقل المبني ـ(وجه من التناقض بين القلب وبين العقل)ـ، بين ما قبل اللغوي وبين اللغوي، او بين ما قبل القولي وبين القولي. اي بكلمة، بين ما قبل المعرفة وبين المعرفة. انه التناقض بين مادة اولى، او مادة خام، تتضمن جديداً من المعرفة مغايراً للمعرفة المؤسسية القائمة، وبين هذه المعرفة بالذات. منطق هذا التناقض يقضي بضرورة تحويل الطرف الأول (المادة الخام)، فبتحوله ينتقل هذا الطرف من وجوده الحدسي او الحسي ما قبل اللغوي، أو ما قبل القولي، الى وجوده اللغوي القولي، فيكون له، بهذا الانتقال وحده، وجود معرفي، أي وجود في المعرفة، او كمعرفة. ذلك ان عملية التحويل هذه ضرورية في سيرورة انتاج المعرفة، بمعنى انها ملازمة لها، او قل ان سيرورة هذا الانتاج تقضي بها. فالقضية اذن ليست في معرفة هل ان هذه العملية من التحويل ضرورية ام غير ضرورية، القضية هي في معرفة كيف تتم هذه العملية.

اما في النظرية الكامنة في النص السعيدي، فهذه العملية تتم بأدوات تحويلية هي المفردات اللغوية الخاصة بلغة المعرفة الرسمية. فاللغة هذه وحدها تمتلك تلك الأدوات، لأنها وحدها المبنية في قول جمعي يحدد لكل معرفة طابعها المؤسسي، من حيث هو حقل وجود المعرفة. هذا يعني ان الوافد الى المعرفة، وهو الفردي بجديده الحدسي، يجد المعرفة قائمة كمؤسسة لغوية ترغمه على الدخول فيها وعلى استخدام مفرداتها ومفاهيمها، ان هو اراد ان يصل الى مرتبة القول في المعرفة، فلا معرفة الا في القول، والقول هذا جمعي، بضرورة تلك النظرية، اي مؤسسي، لا يحتمل معرفة من خارجه، ولا يحتمل قولاً نقيضاً. انه يطرد النقيض خارج القول وخارج المعرفة. لذا، حين يأتي الحدس الى القول في القول الجمعي، اي في مفردات اللغة الرسمية المؤسسية، وهو الفردي المناقض له ولها، فانه يخضع لعملية تحويل هي عملية تحويله الى معرفة قولية، أي عقلية، بها ينقلب نقيضه، فيصير مغايراً مناقضاً لما كان قبل المعرفة، بعد ان كان، في السابق قبل تحويله المعرفي، مناقضاً للمعرفة المؤسسية. هكذا يجد التناقض الأول القائم، قبل هذه العملية من التحويل المعرفي، بين حدس فردي يتضمن جديداً من المعرفة، وبين المعرفة الرسمية، حلّه في تناقض آخر هو الذي تنتجه عملية التحويل هذه، وهو القائم، بفعلها، بين هذا الجديد من المعرفة، الكامن في الحدس الفردي قبل تحويله المعرفي، وبينه بعد تحويله. فبتحويله المعرفي هذا اذن لم يعد جديد المعرفة جديداً، ثائراً متمرداً على مؤسسة المعرفة واللغة، بل تم ترويضه بلغة المعرفة المؤسسية التي أجبر على استخدام مفرداتها، لاصرار منه على الوجود في شكل عقلي هو الشكل القولي (أي العلمي)، فأذعن لها، ودخل في المؤسسة كعنصر من عناصرها، أو كبرغيّ في آلتها، اسهاماً منه في تعميم سلطتها

ونشرها وتشاملها. صحيح اذن ما يقوله ادوارد سعيد، في هذا المجال، شارحاً وجهاً من هذه النظرية المعرفية التي يعتمدها في نقد الاستشراق ونقد الفكر الماركسي، في قوله، في مقدمة كتابه: «ان صلب ما أريد قوله هو ان يوسعنا ان نفهم فهماً أفضل الالحاح والمتانة القائمين في الأنظمة السلطية المشبعة كالثقافة حين ندرك ان ضوابطها الداخلية المقيدة للكتاب والمفكرين كانت منتجة، لا كابحة بصورة خالصة» (ص ٤٨ـ ٤٩). صحيح هذا في شرح تلك النظرية، ومن موقع فهمها الفعلي.فالضوابط الداخلية لمثل هذه الانظمة التي يجري عليها الكلام هنا، كالثقافة، في مفهومها الفوكوي، وبالتالي، السعيدي، او كمثل تلك المؤسسات التي منها المعرفة الرسمية، ليست«كابحة بصورة خالصة» ـوالا تعطل انتاج كل معرفةـ بل هي منتجة في تقييدها الفكر الذي يخضع لها في تلك العملية من التحويل المعرفي، اي في سيرورة انتاج المعرفة. لكنها ـوهذا هو الأهمـ ليست منتجة لجديد من المعرفة، او لبنية اخرى من المعرفة مناقضة لبنية المعرفة الرسمية. بل هي، بالعكس، منتجة لمعارف متلائمة مع بنية هذه المعرفة المؤسسية. وآلية ذلك التحويل المعرفي للحدس الفردي، او للتجربة الانسانية الشخصية هي التي تؤمن هذا التلازم الضروري، ان لم نقل الحتمي في هذه النظرية، بين المعارف المنتجة وبين المعرفة المؤسسية، وهي التي تتأكد فيها سلطة هذه المعرفة التي لا معرفة خارجها. او قل ان فيها تمارس هذه المعرفة سلطتها كاملة، في سيرورة انتاج للمعرفة هي في الحقيقة سيرورةاعادة انتاجهاكمعرفةمؤسسية. لكن حركة اعادة هذا الانتاج ليست حركة تكرارية بقدر ما هي حركة اعادة انتاج متوسعة، بفعل آلية التحويل المعرفي نفسها. للمعرفة، في هذه النظرية، اذن سلطة هي سلطة اللغة او القول، في صيرورة اللغة او القول مؤسسة قادرة دوماً واطلاقاً على تحويل مادة الحدس الفردي (او مادة الشعور، أي معطى التجربة الشخصية الخام، السابقة على المعرفة في وجودها اللغوي المؤسسي)ـ الى مادة معرفية محكومة، في وجودها المعرفي نفسه، بضرورة وجودها اللغوي او القولي، في لغة العقل الجمعي.تستمد المعرفة، بتعبير آخر، سلطتها من وجودها المؤسسي، هذا الذي يعاد انتاجه في اعادة انتاجها المتوسعة، في عملية ذلك التحويل المعرفي.بهذه العملية تتحدد المعرفة كمؤسسة، وتمارس فيها سلطتها.

هكذا، بفضل هذه النظرية التي تحكم منطق فكره، وبفضل هذا الفهم منها لسيرورة انتاج المعرفة، يصل المؤلف الى استنتاج غريب هو استحالة ان يكون انتاج معرفة جديدة امرا ممكنا. فآلية التحويل المعرفي التي بها ينكر المؤلف سيرورة انتاج المعرفة، هي التي تقضي بضرورة هذه الاستحالة. ثم ان جديد المعرفة الكامن في الحدس الفردي، ما ان يستحيل، بلغة المعرفة المؤسسية، لغة او قولاً، حتى ينقلب نقيضه، فتفقد المعرفة جديدها في ممارسة سلطتها اللغوية عليه. كأن بينه وبين العقل تنابذاً مطلقاً: فاما ان يبقى، ضد العقل، جديداً من المعرفة خارج كل انبناء، لغماً يمحو كل وجود مؤسسي للمعرفة؛ واما ان يتعقلن في لغة المعرفة، فيتمأسس (من مؤسسة) وينطفىء. لا لغة لجديد المعرفة الحدسي سوى لغة الشعر. فلغة العقل تحول دون وجوده. لذا، كان وجوده يتطلب هدماً للعقل ولغته، ونفياً لكل نظام ومؤسسة.

ليس غريباً، والحالة هذه، أن تلتقي البنيوية الثقافية التي تميز الفكر الفوكوي، بالعدمية

النيتشوية، على أرض نظرية واحدة تتقابل فيها النزعتان، كأن الواحدة منها الوجه، والأخرى القفا، هذه تستدعي تلك، والعكس بالعكس، فتتصالح الأمبريالية العقلانية مع العدمية المعادية للعقل، في تأكيد وحدانية العقل، وبالتالي في رفض العقل الثوري، نقيض العقل المسيطر. في هذا الالتقاء، وفي هذه المصالحة، يكمن مأزق الفكر البنيوي الطاغي في منطق الفكر السعيدي، ويكمن ايضا، بالتحديد، في عجزه المطلق عن تفسير الجديد المعرفي، أي عن تفسير القفزات الثورية، او الفجاءات البنيوية في الانتقال من طبقة الى اخرى من طبقات المعرفة. لا شك في ان بنيوية فوكو الثقافية تقر بوجود هذه الطبقات المعرفية وباختلافها. بل إنها انبنت على قاعدة دراستها. لكن الاقرار بوجود هذا الاختلاف نفسه يضع النظرية في صعوبة داخلية، من حيث هو يؤكد قدرة جديد المعرفة، ليس على اقتحام حقلها القائم (المؤسسي) وحسب، بل على تغيير هذا الحقل، احيانا، - أي في شروط تاريخية معرفية لا مجال للخوض في بحثها الآن- وعلى إيجاد حقل آخر، أو بنية أخرى من المعرفة، مناقضة للبنية القائمة، ومن حيث هو ايضا يسلط الضوء على افتقاد هذه النظرية الأدوات المعرفية او المفهومية القادرة على تفسير وجود هذا الجديد من المعرفة، لا في لغة الشعر والتخيل، او شكله الحدسي المناهض للعقل، بل في انبنائه في لغة عقلية اخرى، اي في نظام معرفي آخر.

اما ادوارد سعيد، فهو في كتابه «الاستشراق»، يذهب بعيداً في استخلاص نتائج هذه النظرية، الى حد ينفي فيه، بشكل منطقي متسق مع فهمه لسيرورة انتاج المعرفة، قدرة العقل على ان يكون علمياً، فينفي، بالتالي، امكانية انتاج معرفة علمية صحيحة، او قل بلغته الميتافيزيقية، انه ينفي امكانية الوصول الى «الحقيقة». فهو يقول، مثلاً: «فإن المسألة الحقيقية هي ما اذا كان يمكن بالفعل ان يوجد تمثيل حقيقي لأي شيء على الاطلاق، ام ان أي تمثيل، والتمثيلات جميعاً، بسبب من كونها تمثيلات، تغور بعمق اولاً في لغة الممثل ثم في ثقافته ومؤسساته (أمته) والجو السياسي (الذي يعيش فيه). واذا كان البديل الثاني هو الصحيح (كما أؤمن) فإننا ينبغي ان نكون على استعداد لقبول حقيقة ان أي تمثيل هو، بحكم طبيعته، متورط، متشابك، منسوج مع عدد كبير جدا من الأشياء الاخرى الى جانب «الحقيقة» التي هي، بدورها تمثيل» (ص ٢٧٤). هذا يعني، بصريح العبارة، ان كل معرفة هي، بالضرورة، معرفة ايديولوجية، ولا وجود ممكناً لمعرفة علمية. وكل معرفة، او كل «حقيقة» -كما يقول المؤلف- هي تمثيل. (ليست هذه الكلمة مجالاً صالحاً لنقد هذه النظرية القديمة قدم الفلسفة المثالية الميتافيزيقية التي ترى في المعرفة، او «الحقيقة» تمثيلاً). وكل تمثيل محكوم، بحسب هذه النظرية، بضرورة وجوده، كتمثيل، في لغة الحقل الجمعي، اي في البناء القولي للايديولوجية المسيطرة التي لا نقيض لها. لذا، كان جديد المعرفة الحدسي محكوما بصيرورته تمثيلاً، فلا يعود جديداً، ان هو قال نفسه في لغة العقل. فبقاؤه، كجديد من المعرفة، مشروط بمناهضته العقل ولغته، وله، إذاك، لغة التخيل.

كل التمثيلات خاطئة -وكل المعارف ايضاً- لا فرق بين تمثيل وتمثيل الا في الدرجة. هذا ما يؤكده المؤلف بثقة من يلغي من المعرفة الفرق بين العلمي والايديولوجي، فيلغي التناقض والصراع بينهما في

الفكر الواحد، ويلغي، بهذا الالغاء نفسه، واقع الاختلاف في المعرفة بين مواقع النظر فيها وفي الواقع المادي. بل لعل التمييز في المعرفة بين العلمي والايديولوجي يقوم، في اساسه نفسه، بل في امكان وجوده، على قاعدة التمييز بين مواقع النظر هذه المتناقضة التي هي، في نهاية التحليل، وفي المنظور التاريخي للمعرفة والواقع المادي، مواقع طبقية متجذرة في بنية علاقات الانتاج الاجتماعية القائمة. لكن هذا القول لا يعني ان للعلمي من المعرفة وجوداً خالصاً هو في علاقة خارجية مع الايديولوجي الذي له، بدوره، وجود خالص، وان بالامكان عزل الأول عن الآخر كعزل القمح عن الزؤان. كما ان هذا القول لا يعني ان العلمي هو لفكر طبقة اجتماعية بعينها، بينما الايديولوجي هو لفكر طبقة اخرى، او ان بالامكان رد الفكر، في الحالتين، أو حقل الثقافة بعامة، الى حقل العلاقات الاقتصادية، كأن الفكر -او الثقافة- ليس له حقل تاريخي من التحرك متميز به، او كأن المعرفة تنتج في سديم من الفضاء الفكري الذي لا بنية له سوى بنية الاقتصادي في علاقات الانتاج المادي. بل العكس هو الصحيح. فلقد سبقت الاشارة الى ان الصراع بين المثالية والمادية، مثلاً، او بين العلمي والايديولوجي، قائم في الفكر الواحد. وهو كذلك لأن للفكر حقلاً تاريخياً يتحرك فيه، هو حقل العلاقات الصراعية بين مختلف تياراته ونزعاته، وهو كذلك لأن المعرفة تنتج في علاقات معرفية محددة من الانتاج تختلف فيها مواقع الفكر باختلاف علاقته بها، وتختلف فيها المعرفة المنتجة باختلاف موقع الفكر فيها، وباختلاف الأدوات المعرفية، اي المفاهيم النظرية التي بها تنتج. هذا يعني، باختصار، ان لمواقع الفكر في علاقات الانتاج المعرفي طابعاً طبقياً هو نفسه طابعها التاريخي الاجتماعي، من حيث هي، بالضرورة، في الكل الاجتماعي الواحد، في علاقة بمواقع الطبقات الاجتماعية في علاقات الانتاج المادي.

لا يدور البحث الآن في نوع هذه العلاقة واشكالها المختلفة بين المواقع الفكرية والمواقع الاقتصادية- وهي مواقع موضوعية- وبين علاقات الانتاج المعرفي وعلاقات الانتاج المادي. البحث يدور حول وجود هذه العلاقة او عدم وجودها. وهو بحث في صلب مفهوم البنية الاجتماعية (او المجتمع) من حيث هي كل اجتماعي واحد معقد- على حد تعبير آلتوسير. فهو إذن بحث في صلب النظرية المادية للتاريخ. ذلك ان القول بوجود هذا الكل الاجتماعي -في الترابط التفاوتي لعناصره البنيوية، لا في تساوي هذه العناصر في وحدتها الفكرية، او المثالية، كما هو الأمر في البنيوية -هو الذي يستلزم القول بضرورة وجود تلك العلاقة التي فيها، وبها، يتحدد الطابع الطبقي لمواقع الفكر في علاقات الانتاج المعرفي.

ميزة البنيوية الثقافية التي تحكم منطق الفكر السعيدي، انها تنفي وجود هذه العلاقة،-فتنظر في الفكر كأنه يسبح وحيداً في فضاء اللغة المبنية، دون «رقيب» لا من فوق ولا من تحت، أي دون رابط يشده الى مواقع مادية هي قاعدة حركته في حقله المعرفي. بنفي هذه العلاقة، يستقل الفكر عن المواقع جميعاً، قائماً بذاته في مؤسسة المعرفة التي فيها تتوحد المواقع، او تذوب جميعاً في سلطة النظام المعرفي، بسبب من كونه نظاماً معرفياً هو الواحد، وان تعدد. لا موقع للفكر، اذن، الا في هذه المؤسسة الرسمية التي هي الكل، وكالدولة -في مفهومها البرجوازي- فوق الأفراد، ليست في موقع، بل بها تتحدد كل المواقع، من

حيث هي مواقع فردية، لكن، ليس في وسع أي فرد باحث ان يقاوم سلطتها. وسلطتها كلية (توتاليتارية)، او بالاحرى، امبريالية. فهي التي تملك جميع ادوات المعرفة (المفردات اللغوية)، او قل للدقة، أدوات انتاج المعرفة، وموقع الفرد الباحث منها هو موقع من لا يمتلك، في انتاجه،ادوات انتاجه. لذا كانت كل معرفة ينتجها الباحث الفرد معرفة ينتجها بأدواتها، وكانت هذه المعرفة اسهاماً منه في تعزيزها، أي في اعادة انتاجها متوسعة باسهامه. هذا ما يؤكده ادوارد سعيد في فقرة توجز، بوضوح، منطق هذا الفكر البنيوي الفوكوي الذي يحكم فكره. يقول: «وما ينبغي ان يقودنا هذا اليه منهجياً هو ان نعاين التمثيلات (او التمثيلات الخاطئة. فالفرق في افضل الحالات هو فرق في الدرجة (لا في النوع) بوصفها تسكن حقلاً مشتركاً من الفاعلية محدداً مسبقاً لها، لا من قبل موضوع مشترك طبقي وحسب، بل من قبل تاريخ مشترك، وكون من الانشاء (الكتابي) المشترك. وضمن هذا الحقل، الذي ليس بمقدور باحث واحد ان يخلقه لكن كل باحث يتلقاه ثم يجد فيه مكاناً لنفسه، يقدم الباحث الفرد اسهامه. وإسهامات كهذه، حتى بالنسبة للعبقري الفذ هي استراتيجيات لاعادة التصرف بالمادة ضمن الحقل (وتوزيعها). حتى الباحث الذي يكتشف مخطوطة كانت ضائعة يوماً ينتج النص «المعثور عليه» في سياق معدّ له سلفاً، وهذا هو المعنى الحقيقي لـ «العثور» على نص. وهكذا فان كل اسهام فردي يؤدي، اولاً، الى تغيرات ضمن الحقل، ثم يعين على خلق استقرار جديد بالطريقة التي يؤدي بها ادخال بوصلة جديدة على سطح توجد عليه عشرون بوصلة والى اهتزاز البوصلات الاخرى جميعها، ثم الى استقرارها في تشكيل جديد قادر على الاستيعاب» (ص ٢٧٤ـ ٢٧٥. التأكيد منّا. م. ع).

يمثل هذا المنطق البنيوي من الفكر يستحيل فهم الفكر الماركسي في جديده النظري الثوري، ويستحيل فهم علاقة الاختلاف التي تربطه بالفكر السابق عليه، الحاضر في الفكر البرجوازي المسيطر، ويستحيل ايضاً فهم علاقة التناقض والصراع الراهنة دوماً بين هذين الفكرين النقيضين، او بين هذَينَ النظامين من الفكر، وبين موقعيهما الطبقيين المختلفين في حقل علاقات الانتاج المعرفي، من حيث هي علاقة سيطرة تحدد بنية هذا الحقل الذي يضم الاثنين كبنية تفاوتية. كل تغير في الفكر والمعرفة، وكل تغيّر يدخله فكر ما جديد ـ اي مختلف ـ على المعرفة القائمة بينيتها وفي بنيتها، يتأوله هذا المنطق من الفكر كتغير ضمن الحقل المعرفي القائم، لا كتغيير لهذا الحقل. لذا، يقود هذا التغيّر الى استقرار جديد للحقل يؤمنه له انتقاله، دون تغير في بنيته الاساسية، الى «تشكيل جديد قادر على الاستيعاب»، أي قادر على تمثّل جديد المعرفة الحدسي واستيعابه، بتحويله الى لغته المؤسسية كالتعميم في الفكر التجريبي، تفرض عليه تجربة جديدة، تقلقه بجديدها، الانتقال الى تعميم آخر قادر على استيعابها، وعلى استيعاب تجارب لاحقة تماثلها، دون ان يكون في هذا الانتقال منه أي تغيير للأساس الذي يقوم عليه. عن قصد، ميّزنا هذا الفكر البنيوي بالقول انه، في اساسه المعرفي، فكر تجريبي. فالمنطق الذي يحكمه هو منطق التماثل، كما في عقلانية التعميم، او في عقلانية استيعاب الجديد من المعرفة الذي هو في الفكر البنيوي، كالحدس، حدثي، وليس بنية. والمنطق هذا عاجز عن فهم الاختلاف والتناقض لأنه، بالضبط، لا يمتلك أدوات

هذا الفهم. فجديد الفكر او المعرفة مختلف، بسبب من اختلاف موقع النظر الطبقي لهذا الفكر في حقل علاقات الانتاج المعرفي، عن موقع النظر الطبقي للفكر السابق الذي هو، بالنسبة لذاك الجديد، سابق حتى لو كان راهناً، أي معاصراً له. وبسبب من اختلاف هذا الموقع، فان المعرفة التي تنتج في هذا الحقل، من هذا الموقع الطبقي المختلف، هي ايضا مختلفة عن المعرفة التي ينتجها فكر نقيض، من موقع نقيض. لذا، كانت المعرفة العلمية ممكنة، وكان جديد المعرفة ايضا ممكناً، وكان للاثنين،حكماً، طابع تاريخي به يمكن تفسير التغيير الذي تحدثه، في بنية الحقل المعرفي، بنية جديدة من المعرفة ينتجها فكر مختلف. فتاريخ المعرفة ليس، اذن، تاريخ تجدد استقرار الحقل المعرفي، ولا هو تاريخ اعادة انتاجه متوسعاً باسهامات فردية يقتصر دورها، مهما كانت فذّة، على اعادة ترتيب عناصره في شكل جديد يؤيده، في تأبيد بنيته. تاريخ المعرفة هو، بالعكس، تاريخ الثورات المعرفية التي تحدث في هذا الحقل تغييرات بنيوية تنتقل به من بنية الى اخرى في صراع معرفي هو صراع طبقي بين فكر مسيطر وفكر نقيض، او بين فكر باتت بنيته عائقاً لانتاج العلمي من المعرفة، وفكر آخر نقيض تفتح بنيته لانتاج هذا الجديد من المعرفة فضاءات الامكان الواسعة، او قل ان بنيته هي هي بنية هذه الفضاءات نفسها. بهذه الثورات يتمرحل تاريخ المعرفة، لا بتلك التشكيلات «الجديدة» التي بها تتأمن ديمومة تجدد الحقل المعرفي في حدود بنيته القائمة، وفي حدود زمانها المتجدد. ولا ينحصر زمان التاريخ، المعرفي وغير المعرفي، في زمان التجدد هذا (زمان اعادة الانتاج) الذي هو واحد من أزمنته، ولا ينحصر هذا الزمان في زمن البنية المعرفية المسيطرة. بل هو، في تجدده نفسه كزمان التجدد، زمان الصراع الطبقي فيه بين بنية الفكر المسيطر، وبنية الفكر النقيض، لأن بنية الحقل المعرفي نفسها هي، بالضبط، بنية التناقض بين بنيتي هذين الفكرين النقيضين، في سيطرة الواحد منها على الآخر سيطرة ليست بدائمة، حتى في زمان التجدد هذا، بل هي متغيرة بتغيّر الشروط المادية للحركة العامة للصراع الطبقي في الكل الاجتماعي الواحد.

وبتعبير آخر اكثر دقة نقول ان الصراع المعرفي الذي هو،في طابعه الطبقي، القوة المحركة لتاريخ المعرفة، والذي فيه، وبه تتحقق ثورات المعرفة، هو القائم، بوجه عام، بين فكر يحتل في علاقات انتاج المعرفة موقع الفكر المسيطر الذي، بسيطرته فيها، تتحدد هذه العلاقات كعائق لانتاج العلمي من المعرفة، وبين فكر آخر يحتل فيها موقع الفكر النقيض الذي بتغييره علاقة السيطرة بينه وبين الفكر المسيطر في الحقل المعرفي، يحدث تغييراً في علاقات الانتاج المعرفي يحرر به انتاج المعرفة العلمية من عائقه البنيوي الذي هو هو هذه العلاقات السائدة. حين يصير تغيير هذه العلاقات شرطاً أساسياً لتحرير انتاج العلمي من المعرفة، تدخل المعرفة في مرحلة جديدة من تاريخها، هي مرحلة ثورية تفرض على الفكر العلمي نفسه ضرورة تغيير الموقع السابق الذي كان يحتله في العلاقات السابقة من الانتاج المعرفي، من حيث ان الموقع هذا لم يعد الموقع الذي منه يمكن انتاج العلمي من المعرفة، بل قد تحوّل، بالعكس، الى موقع به يصطدم هذا الانتاج اصطدامه بالايديولوجي من المعرفة.

لذا وجب القول ان الصراع المعرفي بين العلمي والايديولوجي هو صراع طبقي في الفكر نفسه بين

موقعين طبقيين نقيضين في علاقات الانتاج المعرفي: موقع هو موقع الفكر المسيطر بسيطرة الطبقة المسيطرة في علاقات الانتاج المادي، وموقع هو موقع الفكر الثوري النقيض الذي هو هو فكر الطبقة الثورية النقيض في هذه العلاقات من الانتاج. من الموقع الأول يحتجب العلمي من المعرفة، لأن بينه وبينه (بين الموقع ذاك والعلمي هذا) عائقاً معرفياً هو عائق ايديولوجية الطبقة المسيطرة التي فيها يحتجب هذا العلمي، لا بمعنى انه فكر تلك الطبقة النقيض دون غيره، بينما الايديولوجي هو فكر الطبقة المسيطرة دون غيره أيضاً، كأن بين الاثنين عازلاً هو القائم بالمطلق، في الزمان والمكان، بين العلم وبين الايديولوجية، او كأن العلم ثنائي: علم بروليتاري وعلم برجوازي؛ بل بمعنى آخر هو انه -أي ذاك العلمي- متضمَّن في الايديولوجية المسيطرة نفسها، او قل للدقة، ان هذه الايديولوجية قد تتضمنه، في شروط معرفية محددة، من غير ان يكون مرئياً فيها لذاته، في استقلاله بذاته، بشكل مباشر، عنها، او من غير ان يكون محتجباً فيها بشكل مقصود. اما هذه الشروط فهي، باختصار، تلك التي فيها يجري انتاج المعرفة العلمية نفسها، من موقع نقد الايديولوجية المسيطرة، او التي يجري فيها نقد هذه الايديولوجية، في هذا المجال او ذاك من مجالات المعرفة، من موقعها بالذات، وعلى تربتها الفكرية، او التي يحتل فيها الفكر العلمي نفسه موقعها في حقل علاقات الانتاج المعرفي.

في انتاج المعرفة العلمية، حتى لو كانت سيرورة هذا الانتاج تجري من موقع الفكر النقيض الذي منه تنفتح المعرفة على حقل امكانيات انتاجها العلمي، لا بد، اذن، من اخضاع الفكر المسيطر لنقد هو القادر، من موقع هذا الفكر النقيض، على تحرير العلمي الذي قد يتضمنه، اسيراً في الشكل الذي ينبني فيه كقول هو القول المسيطر الذي يظهر كأنه قول العقل الجمعي. فتحرير العلمي هذا ليس ممكناً الا من ذاك الموقع الذي منه يرى كعلمي، في تميزه المعرفي من الايديولوجي الذي يتضمنه في قوله، وبنقد لهذا القول هو تفكيك له بأدوات معرفية (أي بمفاهيم نظرية) لا يمكن ان تكون ادواته، بل هي، بالعكس، الأدوات التي بها ينبني، على قاعدة تفكيك القول المسيطر وتقويض أسسه، قول آخر نقيض له يحدث، بانبنائه الضدي هذا، تغييراً في بنية علاقات انتاج المعرفة هو الذي به تستحيل هذه العلاقات حافزاً لتطور الانتاج العلمي وتحرره، بعد ان كانت، قبل انبناء القول النقيض، عائقاً لهذا التطور. بوجود هذا القول النقيض وممارساته المعرفية في هذه العلاقات، يصير بامكان جديد المعرفة والعلمي منها ان يتوجد مبنياً، او ان ينبني في قول عقلي ينحتق فيه، بدلاً من ان ينقلب نقيضه في قول العقل المسيطر، او ان يبقى خارج العقل وضده، في دائرة ما قبل المعرفة.

هنا نصل الى نقطة مركزية في نقد الفكر البنيوي وفهمه سيرورة انتاج المعرفة. على نقيض هذا الفكر الذي، في كتاب «الاستشراق» مثلاً، يرى ان انتاج المعرفة لا يتم الا من موقع العقل الجمعي في وجوده المؤسسي، من حيث ان الحقل المعرفي لا يتضمن الا هذا الموقع دون غيره، نؤكد ان الحقل هذا ليس حقلاً متجانساً، او بسيطاً، او حقل ذاك العقل، اي حقل الفكر المسيطر وحده، بل هو، بالعكس، حقل علاقات انتاج المعرفة التي هي علاقات صراع وتناقض، وان المواقع فيه هي، بالتالي، مواقع مختلفة،

ومواقع صراع وتناقض. من موقع **مختلف** يحتله في هذا الحقل فكر **مختلف** هو نقيض الفكر المسيطر، يجري انتاج معرفة **مختلفة**، بأدوات انتاج **مختلفة**.

هنا، بالضبط، تكمن النقطة المركزية في نقد الطابع **التجريبي** لذلك الفكر البنيوي: انها تكمن في هذه **الضرورة المعرفية** التي يفرضها على الفكر المختلف موقعه المختلف في علاقات الانتاج المعرفي، اي في ضرورة **ان ينتج ادوات مختلفة من الانتاج هي التي بها ينتج معرفة مختلفة**، وهي التي بها يؤكد **اختلافه**، في سيرورة انتاجه هذه المعرفة، اي في **ممارسته المعرفية**. **فالأساس المادي** لهذا الاختلاف في المعرفة بين فكر وفكر، بين الفكر الماركسي والفكر البرجوازي مثلاً، (او حتى بين العلمي والايديولوجي في المعرفة التي ينتجها كل من الفكرين)، هو بالتحديد، هذا الاختلاف في ادوات انتاج المعرفة بين الاثنين، أي اختلاف جهاز المفاهيم النظرية لكل منها. اما الفكر البنيوي، مثلاً في النص السعيدي، فهو لا يكتفي بنفي قدرة الفكر المختلف (او النقيض) على انتاج ادوات انتاجه المختلفة، بل انه ينفي نفياً مبدئياً كل امكانية لحدوث مثل هذا الأمر الذي هو، بحسب منطق ذاك الفكر، **فضيحة منطقية** في المعرفة. وهو كذلك، لأن منطق الفكر التجريبي في الفكر البنيوي ليس له من أدوات يتمثل بها **المختلف**، او يتعقله، سوى **أداة الطرد من العقل**. هذا ما يؤكد طابعه القمعي، او الأرهابي الامبريالي، فالعقلي عنده، اما ان يكون **تماثلياً**، واما لا يكون. هكذا يجد التناقض الكامن في الاختلاف حلّه في الغائه.

ثم ان الطابع التجريبي لهذا الفكر يكمن، بوجه خاص، في انه يرى في مادة المعرفة التي يشتغلها الفكر بأدوات انتاجه المعرفي في سيرورة انتاجه المعرفة، **مادة خاماً** سابقة على كل معرفة سابقة او راهنة، هي «التجربة الشخصية» في وجودها المباشر ما قبل المعرفة، وبالتالي، ما قبل اللغة او القول، اي ما سميناه، احياناً، الحدس الحسي. لن نستعيد في هذا النقد ما بيّنه آلتوسير في كتابه **Pour Marx**، لا سيما في فصل منه بعنوان: «سيرورة الممارسة النظرية» (الطبعة الفرنسية، منشورات ماسبيرو ، من صفحة ١٨٦ الى صفحة ١٩٧)، فبامكان القارىء العودة الى هذا النص ليرى، بوضوح، ان مادة المعرفة تلك ليست -كما تراها التجريبية- **مادة خاماً**، وليست تجربة مباشرة، وانما هي، بالعكس دوماً، مادة **مشغولة**، اي بالتحديد، **معرفة سابقة هي**، بالضبط، المعرفة القائمة بقول الفكر المسيطر.

لكن ما نريد قوله في هذا المجال، أمران: **الاول**، هو ان القاعدة التجريبية للفكر البنيوي متسقة مع هذا الفكر اتساقاً كلياً، بسبب من اتساق في القول بين القول بأن تكون مادة المعرفة الأولى هي **التجربة المباشرة** في وجودها الحدسي ما قبل المعرفة، وبين القول بان يكون العقل المسيطر هو العقل بالمطلق، في ظهوره مظهر العقل الجمعي، وان تكون لغته او قوله هي اللغة او القول بالمطلق، في وجودها المؤسسي في حقل **تحتكر** فيه، بالمطلق ايضاً، جميع المواقع في وحدانية موقعها، وأدوات انتاج المعرفة جميعاً في وحدانية قاموسها، او في وحدانية جهازها المفهومي، أي قل في نزوعها الدائم المتجدد باستمرار الى **التوسع اللانهائي** في انتشارها الكلي (التوتاليتاري) في كامل فضاء المعرفة، بفعل تلك الآلية من التحويل المعرفي التي فيها، وبها، تطمح -كما أشرنا- الى تمثل كل وافد تجريبي واخضاعه لسلطتها، بوضعه في علاقة تبعية

معرفية لأدواتها الانتاجية. في مثل هذا الاتساق في القول بين القولين، يتحدد طموح الفكر المسيطر الى تأبيد سيطرته الطبقية في الحقل المعرفي. ذلك ان تأبيد هذه السيطرة يجد شرطه الضروري في الغاء كل امكانية نظرية لتكون الفكر النقيض في استقلال معرفي هو هو استقلال أدواته الانتاجية المعرفية، أي اختلافها، عن أدوات الفكر المسيطر. باستقلاله المعرفي هذا، يتوحد الفكر النقيض في الحقل المعرفي في موقع الفكر الذي، من موقعه، يتحرر انتاج المعرفة من عائق وجوده في تبعية معرفية للفكر المسيطر هي تبعيته لأدوات انتاج هذا الفكر.

بالوهم يلغي الفكر المسيطر تلك الامكانية النظرية في الحقل المعرفي، فيلغي، بالوهم ايضاً، قدرة الفكر النقيض على نقضه، من موقع استقلاله المعرفي عنه، ويطمح، بالفعل، في هذا الالغاء الوهمي نفسه، الى تأبيد سيطرته. فيجيء الطموح هذا متسقاً مع الالغاء ذاك. وينعكس الاتساق بين الاثنين في اتساق القول بين التجريبية والبنيوية في وحدة قوليهما في ايديولوجية البرجوازية الامبريالية المسيطرة.

عن قصد، ولضرورة معرفية تميّز هذه الايديولوجية بأنها ايديولوجية البرجوازية الامبريالية. هذا ما يمكن للقارئ، ان يلمسه في ضوء ما سبق من تحليل سريع **لآلية التوسع المعرفي في اعادة انتاج الفكر المسيطر**، في شكل من القول هو الذي يظهر فيه، من موقعه الطبقي المسيطر في حقل علاقات انتاج المعرفة، كأنه قول العقل الجمعي الذي لا عقل الا في قوله، ولا قول سواه. وما هذه الآلية سوى **آلية التوسع نفسها في اعادة انتاج رأس المال الامبريالي**. في نزوعه الدائم الى استتباع كل انتاج خارجه، والى استتباع علاقات هذا الانتاج وأدواته، بتحويله له الى انتاج رأسمالي مرتبط به ارتباطاً تبعياً، في أشكال متنوعة من التبعية. فله السلطة كل السلطة، وله السيطرة كاملة على ما وجد وما يوجد، متحدداً بتجدده، يتمثله ويستوعبه، ويؤمن بتمثله له واستيعابه، شكلاً جديداً، او متجدداً، من الاستقرار البنيوي هو الذي يؤبده. فالمنطق هذا واحد في آلية التوسع المعرفي وفي آلية التوسع الاقتصادي، برغم ما بين الاثنتين من اختلاف يميز الواحدة من الثانية بتميُّز مادة الانتاج فيها سواء أكانت المادة الأولى او المادة المنتجة، وبتميز أدوات الانتاج ايضاً. انه منطق التوسع في اعادة انتاج رأس المال، يحكم الكل الاجتماعي من القاعدة الى الرأس. فيعكس في الرأس فكراً مسيطراً بسيطرة القاعدة المادية في كل حقل من حقول اعادة ذلك الانتاج، وينعكس فيه فكراً بنيوياً قائماً على قاعدة تجريبية. ولا غرابة في هذا الأمر. فالتجريبية هي التي تغيّب علاقة التناقض الطبقي في رأس المال. فترى فيه شيئاً، او جوهراً، بينما هو هذه العلاقة الاجتماعية نفسها، وتعمّم هذا التغييب، فتمهد للبنيوية أرضها المعرفية، من حيث هي تمهد لها ارض الواقع الاجتماعي في تغييبها فيه علاقات التناقض الطبقي التي بها يقوم هذا الواقع مترابطاً بترابط مستوياته المتفاوتة، متخالفاً بتخالف مواقع النظر فيه. فتستحيل الظاهرات الاجتماعية تجارب شخصية فردية مبعثرة تفتقد العقل الموحِّد لها في قول يرفعها الى مقام المعرفة. على أرض هذا الواقع الممهد تقوم البنيوية، وتقيم في حقل المعرفة حكم العقل الواحد الذي يأتمر بمنطق واحد هو ذلك المنطق من التوسع الامبريالي.

اما الأمر الثاني الذي يطيب لنا، في هذا المجال، قوله باختصار كلي، هو ان الفكر النقيض ينتج، من موقع استقلاله المعرفي، أدوات انتاجه المعرفية، بنقد للمعرفة القائمة في مؤسسات الايديولوجية المسيطرة، وبنقد لأدوات انتاجها المعرفية. فمادة المعرفة التي هي، في سيرورة انتاج المعرفة، **المادة الأولى**، ليست، من موقع الفكر النقيض ومن موقع استقلاله المعرفي، **التجربة المباشرة الخالصة** من كل معرفة قائمة او سابقة. فلا وجود لمثل هذه التجربة الا في الوهم الايديولوجي للتجريبية. والوهم هذا هو، للأسباب المذكورة سابقاً، وهم طبقي ملازم للفكر المسيطر الطامح الى ديمومة البقاء ما فوق النقد، في تجدد سيطرته، اي في علياء سلطته الكلية -بل هي، بالعكس، هذه **المعرفة** نفسها، في وجودها المؤسسي في نظام الايديولوجية المسيطرة. والنقد هذا هو، بالضبط، **صراع طبقي** في حقل المعرفة. او قل انه صراع طبقي معرفي هو الذي تلغيه البنيوية بالغائها التناقض بين المواقع الطبقية المتصارعة في الفكر والمعرفة، وبرفعها إلى المطلق زمناً واحداً من أزمنة تاريخ الفكر والمعرفة، هو الذي ميّزناه بقولنا انه **زمن التجدد** في سيطرة الفكر المسيطر في الفكر، كما في السياسة والاقتصاد، تنزع البرجوازية المسيطرة دوماً، من موقع طموحها الى تأبيد سيطرتها الطبقية، الى رفع زمن واحد معين من أزمنة البنية الاجتماعية الى المطلق. هو زمن تجدد هذه البنية (او اعادة انتاجها)، في زمن تجدد سيطرة البرجوازية المسيطرة.

ذات يوم، في مطلع الستينات، قال سارتر عن البنيوية انها آخر شكل من أشكال الايديولوجية البرجوازية الامبريالية. ربما كان محقاً في قوله.